ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

VI. Jahrgang | Erstes Heft | 1924/25

Vorwort.

Das vorliegende Heft unserer Zeitschrift ist dem Direktor des Museums für Völkerkunde in München, Herrn Prof. Dr. L. Scherman, gewidmet. Aus diesem Umstand erklärt es sich, daß einzelne Aufsätze, die von Freunden oder Schülern Prof. Schermans zu der Festgabe beigesteuert wurden, außerhalb der Grenzen liegen, die sich die Zeitschrift sonst gezogen hat. Wir zweifeln aber nicht, daß auch diese Beiträge das Interesse unserer Leser finden werden. Zu unserm lebhaften Bedauern konnten wir, da außerordentlich viele Beiträge für diese Nummer eingegangen sind, diese nicht alle vollständig in diesem Hefte veröffentlichen und werden die Fortsetzungen bezw. den Schluß dieser Aufsätze in der nächsten Nummer bringen, die zu Weihnachten im Dezember herauskommen wird.

Für das Zustandekommen der Festschrift sind wir Herrn Dr. Bachhofer in München zu besonderem Danke verpflichtet.

Die „Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete" wird von jetzt an wieder in regelmäßiger Folge erscheinen, und zwar in Vierteljahrsheften im Umfang von etwa sechs Druckbogen. Wir freuen uns feststellen zu können, daß die alten Mitarbeiter aus dem Kreis der Fachgelehrten uns treu geblieben und zahlreiche neue hinzugekommen sind. Möge das gleiche auch von dem Kreise unserer Leser gesagt werden können.

München-Neubiberg, Anfang Oktober 1924.

Oskar Schloß. Dr. Wilh. Geiger.

Zur Datierung der Gandhara-Plastik.

Von
Ludwig Bachhofer

1. Die Anfänge der graeco-buddhistischen Kunst in Nordwest-Indien.

Der naive Beschauer pflegt vor dem Kunstwerk zuerst zu fragen: Was ist das, was stellt es vor? Hat er darauf eine Antwort bekommen, so ist er zufrieden; die eigentlich künstlerischen Probleme interessieren ihn nicht, aus dem einfachen Grunde, weil er sie gar nicht kennt und von ihrer Existenz nichts weiß. Dem Künstler, seinem Antipoden, gilt nur die Qualität: ihn interessiert, ob ein starker Mensch hinter dem Werke stehe, ob es groß aufgefaßt und realisiert sei. Dazu hat er ein Recht, denn bei ihm geht es nur um diese Dinge.

Der Historiker dagegen hat eine Reihe von Fragen zu beantworten: nach dem Inhalt, nach Ort und Zeit der Entstehung, nach den geistigen und künstlerischen Voraussetzungen; die Fragestellung muß immer feiner und zugespitzter werden, bis schließlich das Werk kein Rätsel mehr aufgibt: Zeit und Ort müssen fixiert, der Inhalt erklärt und die Besonderheit des Stils aufgezeigt werden. Ist es möglich einen bestimmten Künstler zu nennen, so muß seine Stellung zu Vorgängern und Zeitgenossen, das, was ihn als Persönlichkeit vor ihnen auszeichnet, klargelegt werden. Endlich kann man nicht umhin zu demonstrieren, in welchem Grade die seinem Volke eigentümlichen Kräfte in ihm wirksam sind und wie sie gerade in dieser Zeit sich dargestellt haben.

Es ist nicht immer möglich bis dahin vorzustoßen. Gerade in der Kunstgeschichte Asiens gibt es weite Strecken, wo das Individuum nicht zu fassen ist. Man hat es dann mit einer Masse unbezeichneter Werke zu tun und muß erst einmal, durch kritische Prüfung, den Grundplan schaffen, der es erlaubt dem einzelnen Stück seinen Platz anzuweisen. Hier ist die Frage: Wann ist es entstanden, welcher Zeit gehört es

an, recht eigentlich die Kernfrage. Alles hängt davon ab: die Stellung innerhalb der Gesamtentwicklung, das Problem der Beeinflussung von außen her und der Auswirkung auf andere Epochen der heimischen oder einer fremden Kunst.

Der Fall der Gandhara-Kunst ist ohne Beispiel in der Geschichte: eine ausgeprägte Eigenart, die mit nichts anderem verwechselt werden kann; ein ziemlich bekanntes Ursprungsgebiet, hart am Tore Indiens zu West- und Zentral-Asien gelegen, interessant durch das ständige Geschiebe der Völker, die hier erschienen, sich niederließen und von anderen wieder vertrieben wurden; eine riesige Menge Material, das durch die Lebensarbeit eines Forschers wie A. Foucher dem Inhalt nach fast völlig erklärt ist; eine ziemliche Bedeutung für die buddhistische Kunst Süd- und Ost-Asiens, weil sie die Prototypen des Buddha und der Bodhisattva geschaffen hat; dazu käme als Ausschlaggebendes, was den Fall so einzigartig macht, die auseinandergehenden Meinungen über ihre zeitliche Stellung, die Unsicherheit, wann der Beginn, wann die Blüte und wann der Abklang anzusetzen sei.

Man sollte meinen, daß bei dem offensichtlichen Einfluß, den die graeco-buddhistische Kunst Nordwest-Indiens ausgeübt hat, die Frage darnach, wann diese Kunst selber ins Leben getreten sei, von großer Vordringlichkeit gewesen und alles daran gesetzt worden sei, dies Problem zu lösen. Denn wenn es für den Historiker schon ein unerträglicher Zustand ist, nicht zu wissen, wann eine neue Richtung oder ein neuer Stil innerhalb einer größeren einheitlichen Entwicklung entstanden sei, so ist es ganz unhaltbar, wenn es um ein in sich geschlossenes Ganzes sich handelt, das mit solcher Macht und Wucht auftritt und so nachhaltig sich auswirkt wie die graeco-buddhistische Skulptur: man hat keinen Boden unter den Füßen und schwebt gleichsam in der Luft. In der Folge steht dann der Hypothese Tür und Tor offen und falsche Ansichten über Wert und Unwert, Beeinflussung von außen her und Einfluß nach außen hin ergeben sich von selbst.

In einem kurzen Überblick sollen die Meinungen einiger der bekanntesten Archäologen über das Datum der „Gandhara-Schule", wie die graeco-buddhistische Kunst Nordwest-Indiens auch genannt wird, zusammengestellt werden. Das erste Wort hat Alexander Cunningham.

Cunningham ist der Meinung, daß die große Masse der indo-griechischen Stücke der blühendsten Epoche indo-skythischer Herrschaft unter Kanishka und seinen unmittelbaren Nachfolgern, d. i., nach seiner Meinung, der Zeit von 40 v. bis ca. 100 n. Chr. angehören. Einige wenige Stücke, bei denen aber die Zugehörigkeit zum Buddhismus nicht erwiesen ist, wie die „Athene" des Lahore-Museums[1]), möchte er um 80 v. Chr. ansetzen, weil auf Münzen des Azes eine ähnliche Figur sich findet.[2])

Im Jahre 1889 korrigierte Cunningham seine Ansicht dahin, daß er als Entstehungszeit der größeren Werke graeco-buddhistischer Plastik und Architektur die Zeit von 80—200 n. Chr., unter der Herrschaft des Kanishka, Huvishka und Vasudeva[3]), angibt.

James Fergusson will die Mehrzahl der Skulpturen später als im 3.—4. Jahrhundert n. Chr. entstanden sein und sie bis zum 8. Jahrhundert sich ausdehnen lassen, wenngleich einige bis ins erste Jahrhundert zurückgehen mögen.[4])

---

[1]) Abbildung in Vincent A. Smith: A History of Fine Art in India and Ceylon. Oxford 1911, fig. 66. (Weiterhin zitiert als Smith, Fine Art).

[2]) Archaeological Survey of India, vol. V. Report for the year 1872/3 p. vi.

[3]) Journal of the Asiatic Society of Bengal 1889. p. 149: die Ansicht ist geäußert in einem Brief an V. A. Smith. (Weiterhin zitiert als J. A. S. B.).

[4]) James Fergusson: History of Indian and Eastern Architecture. London 1876, p. 182. cf. A. Foucher: L'Art gréco-bouddhique du Gandhara, vol. I. Paris 1905, p. 40 f. In der 2. Auflage von Fergussons Werk, „revised ans edited by James Burgess", London 1910, p. 222, wird, was wohl als Meinung Burgess' angesprochen werden muß, die Zeit von 50—200 n. Chr. als die Blüteperiode der Gandhara-Plastik genannt. Im Kapitel III, wo über die Gandhara-Topes berichtet wird, findet sich dagegen die Ansicht, daß zwischen den Regierungen des Kanishka und des Yasorvaman von Kanauj (720 n. Chr.) diese ganze Gruppe buddhistischer Monumente einzureihen sei. p. 88.

Vincent A. Smith, der 1889 von einer römisch-buddhistischen Kunst sprach und deren älteste Werke um 200 herum entstanden wissen wollte[1]) (und für den Hashtnagar-Sockel die Mitte des 4. Jahrhunderts als Entstehungszeit wohl möglich hielt), nimmt 1903 die Periode von 100—300 für die besten Werke in Anspruch.[2]) 1904 spricht er davon, daß sie aus der Zeit Kanishkas und seiner unmittelbaren Nachfolger datierten.[3]) 1911 war er der Meinung, daß keine der Skulpturen später als 600, wenige, wenn überhaupt, später als 400 und aller Wahrscheinlichkeit außerordentlich wenige früher als Christi Geburt anzusetzen seien. Der Höhepunkt der Schule müsse um 50—150 n. Chr. angenommen werden.[4])

Um diese Meinungsänderungen verständlich zu machen, muß hinzugefügt werden, daß Smith früher als Datum von Kanishkas Thronbesteigung 120—125 n. Chr. annahm und später, 1911, er sich zu dem Jahre 78 n. Chr. bekehrte.[5])

Alfred Foucher schließt sich der Meinung E. Senarts an, daß „die Periode der Blüte und der großen Ausdehnung dieser Kunst der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts vorausgeht."[6]) In seinen Vorlesungen an der Londoner Universität sagte er, daß die Werke, die in Verbindung mit Kanishka gebracht werden können, einer mittleren Periode angehörten.[7])

J. Ph. Vogel, der schon früh das rechte Empfinden dafür hatte, daß ohne Daten alles nur vage und unbestimmt sei, glaubt im Gegensatz zu den meisten oben genannten Ansichten, daß die Blütezeit der Gandhara-Schule, wenigstens was die Plastik angeht, unter Kanishka schon vorüber wäre.[8])

---

[1]) J. A. S. B. 1889. pp. 150, 172.

[2]) J. R. A. S. 1903, p. 52.

[3]) Vincent A. Smith: The Early History of India, Oxford 1904. p. 225, p. 233.

[4]) Smith, Fine Art, p. 99.

[5]) ibid. p. 132.

[6]) A. Foucher: L'Art gréco-bouddhique du Gandhara, I, p. 42.

[7]) F. W. Thomas: The Date of Kanishka, J. R. A. S. 1913. p. 632.

[8]) Archaeological Survey of India, Annual Report 1908-9, Part. II, p. 34 (Weiterhin zitiert als A. S. R. mit Jahreszahl). Wieder A. S. R. 1911/12, p. 126.

D. B. Spooner schließt sich der Meinung Vogels an und sagt, daß die Theorie, die buddhistische Kunst von Gandhara verdanke ihren Ursprung Kanishka oder hätte unter ihm wenigstens ihren Höhepunkt erreicht, nicht länger haltbar sei: der Grund zu diesem Umschwung der Meinungen ist die Auffindung des Reliquiars Kanishkas in Shah-ji-ki-Dheri, das nach dem übereinstimmenden Urteil Sir Marshalls, Spooners und Vogels Zeichen offenbarer Dekadenz an sich trägt.[1])

Das sind weit auseinander gehende Ansichten über Blüte, Verfall und Ende der graeco-buddhistischen Kunst. Die andere Seite des Problems, die Anfänge, ist bisher immer nur im Vorübergehen gestreift worden. So glaubt F. W. Thomas, daß ihr Beginn aus der Zeit Menanders datiere, also in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts vor Chr. zu setzen sei[2]), während Oberst Waddell strikte erklärt: es gibt überhaupt keinen Beweis, daß Gandhara- oder graeco-buddhistische Kunst vor Kanishka existierte.[3])

Für den Historiker ist es ein peinigendes Gefühl über die Entstehungszeit einer so wichtigen und bedeutsamen Bewegung im Ungewissen sein: so wird wenigstens der Versuch gewagt werden müssen, in dieser Richtung sich Aufklärung zu verschaffen.

Ausdrücklich soll die Aufgabe auf die graeco-buddhistische Kunst beschränkt werden, nicht auf die vorausgehende hellenistische Provinzialkunst.
dhistischen Länder Asiens eingewirkt hat.

Der leitende Gedanke der folgenden Untersuchung ist der, die Münzfunde in den verschiedenen buddhistischen Klöstern

---

[1]) A. S. R. 1908/9, p. 50, Pl. 12—13. V. A. Smith gibt den „low standard of execution of the repoussé figures on the casket" zu, will aber daraus keine Schlüsse auf einen allgemeinen Verfall der Kunst unter Kanishka gezogen wissen (Fine Art, p. 358).

[2]) J. R. A. S. 1913, p. 632.

[3]) ibid. p. 946. Ein Jahr später setzt Waddell Kanishna auch den Anfang der Gandhara-Kunst — an dieser Verknüpfung hält er fest — ins 1. Jahrh. v. Chr. J. R. A. S. 1914. p. 40.

und Andachtsstätten Nordwest-Indiens systematisch zur Kläruna dieser Frage heranzuziehen. Die Übung, einige Geldstücke als Weihgeschenk zu vergraben, war anscheinend sehr verbreitet. Dazu kommen jene Münzen, die vielleicht bei der Arbeit oder sonst irgendwie verloren gegangen sind, und jetzt, während der Ausgrabungen, ans Licht gebracht wurden.[1])

Freilich muß mit der Vorsicht zu Werk gegangen werden, die schon James Fergusson anempfiehlt, wenn er sagt, daß ein Stupa nicht älter als die darin deponierten Münzen, aber ein bis zwei Jahrhunderte jünger sein könne.[2]) Das ist richtig. Bei den methodisch und exakt durchgeführten Grabungen des Archaeological Survey of India der letzten zwanzig Jahre ist diese Vorsicht jedoch nie außer Acht gelassen worden; und außerdem ist ja darnach gefragt, wann ein buddhistisches Bauwerk zuerst errichtet worden ist, und nicht, ob und zu welcher Zeit Umbauten und Veränderungen vorgenommen worden seien. Es muß daher das Augenmerk auf die frühesten Münzen gelegt werden, die innerhalb einer buddhistischen Anlage sich finden.

Die Tatsachen mögen sprechen:

Cunningham fand in Taxila, bei dem Dorfe Mohra Maliar, einen buddhistischen Tempel und darin, unter der Grundmauer der Plattform für die Statuen, zwölf Münzen des Azes I. Er selbst nahm sie auf; die Anordnung in der sie gefunden wurden, läßt mit Sicherheit darauf schließen, daß sie, während des Baues, absichtlich an dieser Stelle deponiert worden

---

[1]) Die Ansicht, der man hier und da begegnet, als ob die Münzen als stilistisches Kriterium benützt werden könnten, um die an sich richtige, aber für die Praxis unbrauchbare Behauptung, die hellenistischen Werken am nächsten stehenden Stücke seien die frühesten, anschaulich zu machen, ist irrig. Denn die in Betracht kommenden Münzen haben mit der zeitgenössischen Skulptur nichts gemein, was damit zu erklären wäre, daß ein Münzschneider in den allermeisten Fällen eine Münze sich zum Vorbild nimmt, und nicht ein Werk der Plastik.

[2]) James Fergusson: History of Indian and Eastern Architectur, 2. ed. p. 89, Anm. 4.

sind.[1]) Einige der Geldstücke gehören der späten Zeit des Azes an, der allgemein als der Begründer der Vikrama Aera gelten dürfte (58 v. Chr.). Die Länge seiner Regierung läßt sich nicht genau ermitteln, doch wird man das dritte Viertel des ersten vorchristlichen Jahrhunderts als Datum annehmen dürfen.[2])

Marshall fand bei seinen Ausgrabungen in Balar Hisar eine Reihe von Münzen, von denen die früheste Probe die Inschrift Soter Megas zeigte.[3]) Weiterhin in Mir Zigarat eine Münze des Menander mit einem Terrakotta-Bruchstück, in der Nähe viele Münzen des Azes, Hermaeus, Basileus Megas, V'ima Kadphises und Kanishka.[4]) In Ghaz Dheri wurde ein Reliquiar nebst einer Münze des Zeionises entdeckt.[5])

D. B. Spooner, der die Ruinen von Sahri-Bahlol erforschte, brachte 67 Kupfermünzen ans Licht, von denen 63 unleserlich waren, zwei den Kushan-Königen angehörten und eine mit Soter Megas beschriftet war.[6])

Diese mit Soter Megas bezeichneten Münzen werden von einigen Forschern einem „König ohne Namen" zugeschrieben, über dessen Existenz nichts zu erfahren sei.[7]) Rapson ist der

---

[1]) A. S. R. V. p. 72. Obwohl bei früheren Münzfunden die Angaben über die näheren Umstände nicht immer exakt sind und man daher hauptsächlich auf die neueren Grabungen sich verlassen muß, liegt hier der Fall ganz offen, weshalb er auch angezogen wurde.

[2]) Auf Azes I. folgte Azilises, der zuerst mit Azes I. zusammen, dann allein, dann mit Azes II. vereint regierte. Azes II. war der unmittelbare Vorgänger des Gondopharnes, der vermutlich um 19 n. Chr. auf den Thron kam (cf. E. J. Rapson: The Cambridge History of India, Vol. I, Ancient India, Cambridge 1922, pp. 571/2, 577. Weiterhin zitiert als Cambridge History).

[3]) A. S. R. 1902/3 Excavations at Charsada, p. 152.

[4]) ibid. p. 158/9.

[5]) ibid. p. 175. Der Satrap Zeionises war anscheinend der Vorgänger des Kujula Kara Kadphises im Königreich Pushkalavati. Da Kujula Kadphises als Zeitgenosse des V'ima Kadphises gilt, kann als Datum die erste Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. angenommen werden (cf. Cambridge History, p. 582/Anm. 1.).

[6]) A. S. R. 1909/10. Excavations at Sahribahlol. p. 50.

[7]) So z. B. Sir John Marshall: A Guide te Taxila, Calcutta 1918. p. 16. A. S. R. 1912/13. Excavations at Taxila, p. 8.

Meinung, daß mit diesen Münzen nur bewiesen ist, daß die Linie der „strategoi“ noch unter der Suzeränität der Kushan-Fürsten weiterbestand.[1]) Allem Anschein nach dürften die Münzen in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. zu setzen sein.

Als Stein am selben Orte grub, fand er beim Wall C, neben Münzen des Vasudeva und späterer indo-skythischer Herrscher, eine frisch aussehende des Azes.[2]) Auf der Höhe des Fußbodens im Mittel-Vihara entdeckte er ein anderes Stück des gleichen Fürsten.[3]) Die anderen dort gefundenen Münzen scheiden für diese Untersuchung aus.

Am wichtigsten für die Frage der graeco-buddhistischen Kunst sind die Entdeckungen Marshalls in Taxila geworden. Das Problem wäre unheilvoll verwirrt, wenn nicht durch seine scharfsinnige Leitung von vornherein alles beachtet worden wäre, was zur Klärung des wichtigen Themas der Datierung hat beitragen können.

So ist es Marshall gelungen, durch Heranziehen aller Faktoren eine sich ablösende Reihe von Mauerwerk-Typen vom 1. vor- bis zum 3.—4. nachchristlichen Jahrhundert aufzustellen und die architektonischen Stile herauszuheben, so daß nun mit ziemlicher Sicherheit ein Gebäude zeitlich eingereiht werden kann.[4])

Als älteste Proben buddhistischer Architektur können in Taxila der innere Bau des Dharmarajika-Stupa und eine Reihe kleiner Stupas um ihn herum gelten, die Marshall als unter der Shaka-Herrschaft, also um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, entstanden bezeichnet.[5])

Wenn nun einige Münzfunde aus Taxila angeführt werden, so geschieht das einzig und allein deshalb, weil ihr Dasein an dieser Stelle auf ihr Vorkommen an anderen Orten ein neues

---

[1]) Cambridge History, p. 581.

[2]) A. S. R. 1911/12. Excavations at Sahri-bahlol. p. 101.

[3]) ibid. p. 108.

[4]) A. S. R. 1912/13. Excavations at Taxila, p. 12 f. Marshall: A Guide to Taxila, Calcutta 1918, p. 45, Pl. 5.

[5]) A. S. R. 1912/13. p. 11. A. S. R. 1915/16, p. 5.

Licht wirft und ihren dokumentarischen Wert bedeutend erhöht.

So wurde im Zentrum der Basis des Stupa aus Block G in Sirkap, der, mit Block F, fast gänzlich der Shaka-Zeit angehört,[1]) in einer kleinen Reliquienkammer ein Steatitbehälter gefunden, der acht Münzen des Azes I. enthielt.[2])

Im Innern des Stupa R[4], an der Treppe des Dharmarajika-Stupa, fand sich in einer Tiefe von neun Fuß von der Spitze an ein Reliquiar aus Steatit und daneben eine Münze des Azes I.[3])

Im Stupa U[1] wurde ein Reliquiar aus Gandhara-Stein gefunden, darin, neben anderem, vier Münzen des Apollodotus, Maues, Spalohores und eine, die nicht zu entziffern war.[4])

In der Reliquienkammer des Stupa S[8] wurden vier Münzen des Manes und Azes I. entdeckt.[5])

Diese Funde haben nicht alle den gleichen Wert als historische Zeugnisse. An erster Stelle werden ohne Zweifel die stehen müssen, wo nur Münzen eines Herrschers vorkommen: das ist der Fall bei Cunningham in Mohra Maliar, wo 12 Münzen des Azes I. sich fanden, bei Marshall im Stupa des Blockes G in Sirkap, wo das Reliquiar 8 Proben des gleichen Herrschers enthielt und im Stupa R[4], wo neben dem Reliquienbehälter eine Münze dieses Fürsten sich fand.

Das ist nicht alles. Charles Masson entdeckte in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts im Stupa 2 zu Bimaran (bei Jalalabad im Kabul-Tal, Afghanistan) einen Steatitbehälter, der das inzwischen berühmt gewordene Goldreliquiar enthielt; daneben lagen vier Münzen des Azes I.[6])

---

[1]) A. S. R. 1912/13. p. 29.

[2]) ibid. p. 31.

[3]) A. S. R. 1914/15. p. 5.

[4]) A. S. R. 1915/16. p. 2.

[5]) ibid. p. 5.

[6]) H. H. Wilson: Ariana Antiqua, London 1841, p. 71. Wilson bildet

An zweiter Stelle rangieren die Funde, die in einem Behälter oder einer Reliquienkammer eingeschlossen entdeckt wurden. Es ist selbstverständlich, daß hier nur die jüngste als Anhaltspunkt zur Datierung benützt werden darf; hierher gehört das Reliquiar aus Stupa U¹ in Taxila, wo als späteste Münze die des Spalahores[1]) sich präsentiert, und die Reliquienkammer des Stupa S⁸, wo das Stück des Azes I. das jüngste ist.

Als ziemlich sichere Aussage für das Alter eines Gebäudes kann dann gelten, wenn ein Geldstück in der Höhe des alten Fußbodens gefunden wird. Unnötig zu sagen, daß man in diesem Falle auf die älteste Probe zu achten hat: hierher gehört der Fund Steins in Sahri Bahlol, nämlich eine Münze des Azes I.

Verwickelter ist das Problem, wenn man es mit frei umherliegenden Münzen verschiedener Herrscher zu tun hat. Wohl gibt hier das älteste Stück Zeugnis davon, von wann an der Platz bewohnt gewesen sei, doch wird man in diesem Falle schon aus den anderen Funden, die einen klaren und eindeutigen Beweis ablegen, rückschließen müssen, wie weit man in der Zeit hinaufgehen dürfe um noch innerhalb der Periode zu bleiben, die sicher mit buddhistischer Kunst in Zusammenhang gebracht werden kann. Das ist ein Grund, warum bei dem Funde von Mir Zigarat die Menandermünze ausscheiden muß. Dazu kommt, daß das sicher dazu gehörige Terrakotta-Bruchstück nichts mit Gandhara-Kunst gemein hat. Schließlich wäre noch zu bedenken, daß zwischen Menander[2]) und dem

eine Zeichnung des gefundenen Typs ab: Pl. VIII/1. Ich glaube ihn mit dem Typ: Reitender König mit Peitsche, und Titel: dhramikasa, und stehender Demeter, Kupfer, rund (cf. R. S. Whitehead: Catalogue of Coins in the Panjab Museum, Lahore. Oxford 1914. vol. I. Indo-Creek Coins. p. 122, Nr. 231. Abbildung auf Pl. XII/231) identifizieren zu können.

[1]) Spalahores war der Bruder des Vonones, als dessen Vizekönig er in Arachosien regierte. Als wahrscheinliches Datum des Vonones nimmt Rapson 30 v. Chr. an; man darf also, allgemein gesprochen, das letzte Drittel des 1. vorchristlichen Jahrhunderts als die sich ergebende Zeit annehmen (cf. Cambridge History I, pp. 573/4, 702).

[2]) Menander, aus dem Hause des Euthydemus, war der Zeitgenosse

nächstältesten Herrscher, der durch eine Münze vertreten ist und dem die anderen, ohne zeitliche Unterbrechung, sich anreihen, ein Zwischenraum von über hundert Jahren klafft, der nicht die geringste Spur hinterlassen hat. Der älteste Herrscher der zusammenhängenden Folge ist aber wieder Azes I.

Zeionises (Fund in Ghaz Dheri) und Soter Megas (Fund in Balar Hisar) gehören schon dem ersten nachchristlichen Jahrhundert an.

Man stößt also immer wieder auf den Namen Azes I., wenn man sich darum bemüht, den Herrscher ausfindig zu machen, der mit den frühesten Resten buddhistischer Kunst in Nordwest-Indien in Konnex gebracht werden kann. Das ergibt, in runden Zahlen, die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts als den Beginn der graeco-buddhistischen Architektur in Nordwest-Indien.

2. Die Entwicklung der graeco-buddhistischen Plastik.

Es gehört nicht zu meiner Aufgabe, den inneren Gründen nachzugehen, die um diese Zeit diesen rapiden und machtvollen Aufschwung der buddhistischen Architektur ermöglicht haben. Dagegen bin ich eine Erklärung schuldig, warum bisher nur immer von der buddhistischen Baukunst die Rede gewesen ist.

Es sollte damit kein Gegensatz zwischen buddhistischer und andersgläubiger Baukunst konstruiert werden. Der Grund ist vielmehr der, daß mit buddhistischer Architektur unlöslich die buddhistische Plastik verknüpft ist. Da nun die Skulpturen Nordwest-Indiens mit verschwindend geringen Ausnah-

des Eucratides, wie aus dem Zeugnis der Münzen hervorgeht. Eucratides, wurde ca. 155 v. Chr. von seinem Sohne erschlagen (cf. Cambridge History I pp. 548, 551, 554). Die Zeichnung des Terrakotta-Bruchstücks A. S. R. 1902/3, p. 158.

men buddhistisch sind, so ergibt sich damit auch der Zeitpunkt, an dem die „Gandhara-Schule" zu arbeiten begonnen hat: als eines ihrer ersten Werke wird man das Bimaran-Reliquiar zu betrachten haben.[1]) (Abb. 1—2).

Damit nun eine chronologische Gliederung des ungeheuren Materials dieser Schule vorgenommen werden kann, ist es notwendig, sich nach weiteren Merkpfählen umzutun, um von da aus, durch stilkritisches Vorgehen, die Masse einzureihen; denn mit den bisher üblichen Worten: gute Arbeit, schlechte Zeit, Stück der besten Zeit, gute hellenistische Tradition, ist gar nichts geholfen, solange alles schwankt und präzise Aussagen fehlen.

Als frühestes Stück haben wir, wie gesagt das Bimaran-Reliquiar. Die Umstände, unter denen es gefunden worden ist, lassen keinen Zweifel zu, daß es in die Zeit des Azes I. gehört: womit die Behauptung Waddells, vor Kanishka hätte es keine buddhistische Kunst gegeben, widerlegt ist. Als nächstes, ziemlich sicher zu datierendes Werk muß das Reliquiar Kanishkas aus Shah-ji-ki-Dheri gelten. Aus Gründen, die ich im Text zu den Abbildungen auseinandergelegt habe, möchte ich es um 90 n. Chr. ansetzen.[2]) (Abb. 12).

Wichtig sind dann die Skulpturen aus dem Gebäude L in Taxila, das, dem Mauerwerk nach, ins zweite Jahrhundert n. Chr. gehört. Die dabei gefundenen Reliefs sind, wie Marshall behauptet, unzweifelhaft gleichzeitig.[3]) (Abb. 13—14).

Am Stupa R^{4}, beim Dharmarajika-Stupa, sind einige Stuckreliefs erhalten, die, wie aus der Mauer, zu der sie gehören, hervorgeht, ins späte zweite Jahrhundert zu datieren sind.[4]) (Abb. 15).

Wie überall bei kunstgeschichtlichen Untersuchungen ist auch hier eine Analyse der Gewanddarstellung am aufschlußreichsten. Ganz allgemein wird man sagen können, daß ein

---

[1]) Smith, Fine Art, Pl. LXXIV, fig. b.

[2]) A. S. R. 1908/9. D. B. Spooner: Excavations at Shah-ji-ki-Dheri, Pl. 12—13. Smith, Fine Art, Pl. 75.

[3]) A. S. R. 1912/13, Excavations at Taxila, pp. 15 f. Abbildungen auf Pl. 7—9.

[4]) A. S. R. 1914/15. p. 6. Pl. 5/b—c.

fortschreitender Prozeß der Schematisierung sich offenbare, der, je nach der Einstellung, einmal als Verkümmerung, ein andermal als Hinduisierung bezeichnet worden ist.

Diese Erkenntnis ist schon längst Allgemeingut und es heißt fast eine Binsenwahrheit aussprechen, wenn man sie wiederholt. Über den entscheidenden Punkt jedoch gehen die Meinungen weit auseinander: wann nämlich diese Verkümmerung oder Indianisierung eingesetzt habe.

Der zeitliche Abstand zwischen Bimaran- und Kanishka-Reliquiar ist sehr groß und so soll jenes, nach der kurzen Feststellung, daß die Gewandwiedergabe dort ungezwungen, frei und bewegt (Abb. 2), hier dagegen gebunden ist, vorläufig beiseite treten. Diesen Ausgangspunkt vor Augen, soll versucht werden, die charakteristischen Züge des Stils im zweiten Jahrhundert zu fassen.

Beim Kanishka-Reliquiar (Abb. 12) ist das Gewand der Adoranten zu Seiten des Buddha in engen, parallel laufenden Falten gegeben. Dies ist bedeutsam, weil mit den gleichen Mitteln die Gewanddarstellung bei den Reliefs aus dem Kloster Sanghao bewältigt ist.[1]) In dessen Fundament wurden als Weihgeschenk zwei Münzen Kanishkas gefunden, die den Bau als unter diesem Herrscher errichtet bezeugen.[2]) Die Skulpturen könnten freilich aus einer späteren Zeit stammen, doch ist die stilistische Übereinstimmung mit dem Reliquiar offenkundig. Sie tritt noch deutlicher hervor, wenn man die Draperie der sitzenden Buddha vergleicht mit der Garuda-Gruppe aus Sanghao[3]): dieselbe summarische Art, dieselbe Umbildung der ursprünglich freien Elemente ins Dekorative.

Es gehört freilich ein formempfindliches Auge her um immer richtig zu scheiden, was Allgemeingut der Zeit und

---

[1]) Abbildungen von Stücken aus Sanghao: Smith, Fine Art, fig. 70. James Burgess The Gandhara Sculptures, London 1898. Pl. 19/3, 20/1—3, 21/1.

[2]) H. Cole: Second Report of the Curator of Ancient Monuments in India for the year 1882. p. CXX.

[3]) Smith, Fine Art, fig.70. Unverständlich bleibt, wenn Smith die Plastik Sanghaos als „einige der feinsten Beispiele der Gandhara-Schule" preist (cf. J. R. A. S. 1903. p. 51.)



Abb. 1. Bimaran-Reliquiar
(2. Drittel 1. Jahrh. v. Chr.)

Abb. 2. Buddha vom Bimaran-Reliquiar
(2. Drittel 1. Jahrh. v. Chr.)



Abb. 3. Buddha aus Loriyan Tangai
(6 n. Chr.)



Abb. 4. Buddha aus Takht-i-Bahi
(40—50 n. Chr.)



Abb. 5. Buddha am Hashtnagar (Kopf ergänzt)
(72 n. Chr.)



Abb. 6. Sockel des Buddha von Hashtnagar (72 n. Chr.)

Abb. 7. Buddha-Torso aus Takht-i-Bahi
(3. Viertel 1. Jahrh. n. Chr.)



Abb. 8. Buddha aus Sahri-Bahlol.
(3. Viertel 1. Jahrh. n. Chr.)



Abb. 9. Bodhisattva aus Sahri-Bahlol
(3. Viertel 1. Jahrh. n. Chr.)



Abb. 10. Bodhisattva aus Sahri-Bahlol
(3. Viertel 1. Jahrh. n. Chr.)



Abb. 11. Hariti aus Skarah D'heri
(87 n. Chr.)



Abb. 12. Reliquiar Kanishkas aus Shah-ji-ki-D'heri
(u. 90 n. Chr.)



Abb. 13. Relief vom Gebäude L in Taxila
(1. Hälfte 2. Jahrh. n. Chr.)



Abb. 14. Predigt in Sarnath, Relief v. Gebäude L in Taxila.
(2. Jahrh. n. Chr.)

Abb. 15. Relief von Stupa R^4 in Taxila
(Ende 2. Jahrh. n. Chr.)

Abb. 16. Buddha-Torso aus Kapelle N^{18} in Taxila
(3. Jahrh. n. Chr.)



Abb. 17. Buddha-Kopf aus Kapelle N[18] zu Taxila (3. Jahrh. n. Chr.)



Abb. 19. Buddha-Kopf vom Hauptstupa Mohra Moradu (3.—4. Jahrh. n. Chr.)



Abb. 18. Buddha-Torso vom Hauptstupa Mohra Moradu
(3.—4. Jahrh. n. Chr.)

was individuelles Eigentum ist. Neben dem Stil muß dann auch die Qualität beachtet werden und vielleicht noch, da es sich doch um einen Mischstil handelt, der aus dem Boden eines Völkerkonglomerates seine Kräfte zieht, die Nationalität des Künstlers.

Das Kanishka-Reliquiar ist das Werk eines Griechen Agesilaos[1]). Gewisse Eigentümlichkeiten, wie die Erfassung des Gewandes der beiden Adoranten als Volumen, müssen auf das Konto seiner westlichen Abstammung gesetzt werden. Geht man auf das Problem der ästhetischen Wertung ein, so darf nicht übersehen werden, wie ein ziemlicher Schematismus, als Stilmerkmal dieser Epoche, allen Werken dieser Periode zu eigen ist. Dann allerdings muß einmal gesagt werden, daß das Kanishka-Reliquiar von verhältnismäßig hoher Qualität sei; wie dann auch anzunehmen ist, daß dieser wichtige Auftrag dem bedeutendsten Künstler, der gefunden werden konnte, erteilt und nicht dem ersten besten anvertraut worden sei. Die Stuckreliefs an der Außenseite der Stupa dagegen sind, obwohl sie auf der gleichen stilistischen Stufe stehen, nichts als rohes, handwerksmäßiges Machwerk.[2])

Alle charakteristischen Züge des oben besprochenen Stils: eine primitive Linearität, die Parallelen in der Darstellung des Faltenwurfes, eine gewisse rohe, bäuerische Kraft in den stumpfen, untersetzten Figuren finde ich wieder in einer Hariti-Statue aus Skarah-Dheri.[3]) Hier hat man es zweifellos mit der Arbeit eines Eingeborenen zu tun, und wenn an Mathura erinnert worden ist, so ist damit nur das Gleiche ausgesprochen: daß eben das typisch Indische stark zu spüren sei. Dieses eng am Körper haftende Gewand, diese kleinen gleichlaufenden Falten, die sich nirgends zu überschneiden wagen: das alles ist außerordentlich charakteristisch. Der hier völlig sinnlose

[1]) A. S. R. 1909/10. p. 138. J. R. A. S. 1909. pp. 1058 ff.

[2]) A. S. R. 1908/9. Pl. 14/a. Für die Richtigkeit von Marshalls „Mauerwerk“-Theorie spricht übrigens Pl. 11; das ist „large diaper mansonry“, das er dem Ende des ersten Jahrhunderts zuschreibt. Hier kann kein Zweifel sein, daß das Bauwerk um diese Zeit errichtet worden sei.

[3]) A. S. R. 1903/4. J. Ph. Vogel: Inscribed Gandhara Sculptures. Pl. 69/c.

Richtungswechsel in der Draperie geht auf das mißverstandene Nachahmen der auf den zeitgenössischen Reliefs üblichen Frauentracht zurück, wo das Gewand links lose herabhängt und eng um den rechten Schenkel gezogen ist.

Diese Skulptur, die alle Stilmerkmale der Zeit Kanishkas, nur in einer besonders kruden Abwandlung, an sich trägt, ist in das Jahr 399 einer nicht näher bezeichneten Aera datiert. Es ist klar, daß als Ausgangspunkt ein Datum gewählt werden muß, das, zusammen mit dieser Zahl, eine Festsetzung in die Regierungszeit Kanishkas ermöglicht: es kann allein die Seleukiden-Aera in Betracht kommen (312 v. Chr.). Als Datum dieser Figur ergibt sich dann das Jahr 87 n. Chr. Die außerordentlich primitive Mache spricht nicht gegen die verhältnismäßig frühe Entstehungszeit; denn es handelt sich hier, ohne Zweifel, um die Arbeit eines Eingeborenen, der die fremden Elemente in das heimische Idiom übertrug. Deshalb kann auch das Kanishka-Reliquiar etwas später entstanden sein. Dabei muß man sich vor Augen halten, daß ein Grieche der Künstler gewesen und die Qualität des Werkes selbst eine höhere ist als die der Hariti-Statue. Ausschlaggebend ist, daß beide Stücke, über alle Unterschiede des Individuellen und der Qualität, ein und derselben Stilstufe angehören.

Hier möchte ich noch bemerken, daß die Lesung des Datums auf der Hariti-Figur nicht von Anfang an eindeutig feststand. A. W. Stratton las 179 oder 197, A. M. Boyer 179.[1]) Da das Werk und zwei Buddha-Figuren die einzig datierten Stücke unter Tausenden von Gandhara-Skulpturen und die Buddha-Statuen in das Jahr 318, bezw. 384 einer nicht näher bezeichneten Aera datiert sind, so befand man sich in einer gewissen Verlegenheit, weil man zwei verschiedene Aeren als Ausgangspunkt hätte annehmen müssen: denn die Hariti-Figur wurde stets als die jüngste der drei datierten Werke angesehen. Inzwischen aber hatte 1913 schon Fleet festgestellt, daß das Datum der Hariti „deutlich das Jahr 399 sei".[2]) Nun

[1]) ibid. pp. 254 ff.

[2]) J. R. A. S. The Date of Kanishka. p. 986. Fleet liest vasha ekunachadusatimae, gegen varsha ekunasitisatimae oder vashra ekunavitastaimae. Sten Konow liest: varsha ekunacadusatimae. Ich möchte an

teilt mir Professor J. Ph. Vogel mit, daß Sten Konow sich aufs Neue mit der Inschrift befaßt und ihm darüber Nachricht gegeben habe: auch er ist zu dem Resultat 399 gekommen.

Ich möchte der Lesung Fleets und Sten Konows den Vorzug geben, denn das sich ergebende Datum stimmt mit den kunstgeschichtlichen Fakten überein.

An die besprochenen Stücke schließen sich die Reliefs vom Gebäude L in Taxila an. (Abb. 13—14.) Die Stuckwerke endlich vom Stupa R[4] sind der Ausklang, der erwartet werden mußte: langsam sind all die treibenden Kräfte erloschen, in diesen wesenlosen Schemen ist nichts mehr von dem trotzigen Sinn der Gestalten vom Beginn des Jahrhunderts zu spüren. (Abb. 15.)

Zusammengefaßt: man kennt das Bimaran-Reliquiar aus der letzten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, dann mit ziemlicher Sicherheit den Stil des zweiten nachchristlichen Säkulums. Hier ist es sogar möglich durch die drei Anhaltspunkte: Kanishka-Reliquiar mit Hariti-Statue Reliefs vom Gebäude L und vom Stupa R[4], vom Ende des Jahrhunderts eine lebendige Anschauung vom Stilwandel innerhalb dieser Zeit sich zu verschaffen.

Die Entdeckungen Marshalls erlauben es auch, vom Stil des dritten und vierten Jahrhunderts wenigstens einige Charakteristika aufzuzeigen. Dank der verschiedenen übereinanderliegenden Mauerwerk-Typen war es diesem umsichtigen Forscher möglich, das Datum eines Gebäudes in runden Zahlen zu bestimmen. Hält man sich nun an die, diesen Mauern verwachsenen Reliefs, so lassen sich einige Anhaltspunkte gewinnen, die zu einer, allerdings nur lückenhaften und summarischen, Kenntnis des Stils dieser Epochen führen können.

Der große Stupa beim Kloster Mohra Moradu ist, des semi ashlar-Mauerwerks wegen, in das 3.—4. Jahrhundert zu

---

dieser Stelle Herrn Professor Vogel (Leiden) nochmals meinen herzlichen Dank für seine gütige Mitteilung aussprechen.

setzen.[1]) Die daran haftenden Reliefs können natürlich nicht vorher entstanden sein. Marshall selbst glaubt, daß sie einige Jahrzehnte früher geschaffen worden seien als die des Klosters Jaulian, die er um 400 herum ansetzen möchte.[2]) Sicher ist auf jeden Fall, daß die Plastik vom Stupa in Mohra Moradu älter ist als die des Klosters Jaulian.

Im Kloster Mohra Moradu selbst liegen die Dinge nicht so einfach, weil die ursprünglichen Mauern in einer späten Abwandlung des „large diaper style" gebaut sind und deshalb in der zweiten Hälfte des 2. Jahlhunderts entstanden sein müssen. Damit stimmt auch überein, daß auf dem Fußboden des Klosters viele Münzen der Kushan-Könige Huvishka und Vasudeva sich fanden.[3]) Um die an dieser Stelle entdeckte Plastik richtig einzuordnen muß von anderen, sicher anzusetzenden Skulpturen rückgeschlossen werden.

Als ein Stück, das diese Voraussetzung erfüllt, kann der Buddha-Torso aus Kapelle N[18], beim Dharmarajika-Stupa in Taxila, deren Mauerwerk im semi ashlar-Stil errichtet ist, angesprochen werden.[4]) (Abb. 16).

Das vorliegende Material erlaubt es noch nicht, irgend eine innere Ordnung vorzunehmen; so viel ist aber zu ersehen, daß ein Gemeinsames diese Werke umschließt und sie scharf von allem scheidet, was im 2. Jahrhundert geschaffen worden ist: ich meine die Freiheit des Gestaltens, die zu Formen geführt hat, die unserem Auge zusagen und die wir als weltlich anzusprechen geneigt sind.

Um gleich auf einige Einzelheiten einzugehen: in der Gewanddarstellung, die an sich freier, natürlicher und vor allem unruhiger ist, wäre darauf zu achten, wie das Ende, das am linken Bein herabfällt, lose und in spielerischer Ele-

---

[1]) A. S. R. 1915/16. p. 25. Pl. 19—20. Marshall bemerkt ausdrücklich, daß der Stupa durch keinerlei architektonische Zeichen bemerkenswert sei und durch nichts von andern Denkmälern gleichen Charakters sich auszeichne, wie den Bhallar- und Kunala-Stupa, die im 3.—4. Jahrhundert unserer Zeitreichnung enntstande wären. cf. Guide to Taxila. p. 104.

[2]) Guide to Taxila. p. 111.

[3]) A. S. R. 1915/16. p. 29. Pl. 23—24.

[4]) ibid. p. 3. Pl. 2/b, 3/a.

ganz weit über den Sitz herabgreift und in reich gezacktem wellenartigen Gekräusel endigt: gerade durch diese Bildung unterscheidet diese Periode sich ausdrücklich von der vorhergehenden.

Bei den Köpfen (Abb. 17) wäre auf die langgezogenen schönen Kurven aufmerksam zu machen, mit denen die Form umrissen wird, auf die dadurch bedingte veränderte Wiedergabe des Auges, vor allem aber auf den scharf abgesetzten Haaransatz und die Locken, die in gleichlangen Wellen von der Mitte der Stirne aus sich verteilen.[1]

Diese Züge sind auch an den Werken aus Mohra Moradu auszumachen, nur daß die Klarheit und Eindringlichkeit des Lineaments sich gemildert und besänftigt hat. (Abb. 18—19). Da die gleiche Auflockerung auch auf Reliefs zu konstatieren ist, die Marshall dem 4.—5. Jahrhundert zuschreibt[2]), so mutmaße ich, daß die vorherbesprochenen Stücke aus Kapelle N[13] und N[1] den früheren Stil vertreten. In Jaulian, als den spätesten Werken dieser Epoche, hat man es offenbar mit einer Verkümmerung dieses dekorativen Schemas zu tun.[3])

Es handelt sich hier, im 3.—4. Jahrhundert, um eine Kunst, die den „hellenistischen Vorbildern" viel weiter entgegenkam als die des zweiten Jahrhunderts. Über die Beweggründe dieser „Renaissance" läßt sich noch nichts Bestimmtes aussagen: einstweilen muß man sich begnügen die Tatsache als solche hinzunehmen.

Es gibt nun eine Reihe von Bildwerken, besonders aus Sahri-Bahlol und Takht-i-Bahi, die weder die stilistischen Eigentümlichkeiten des zweiten, noch des dritten bis vierten Jahrhunderts aufweisen. Eine genaue Prüfung, besonders der Faltengebung, führt zu dem Schlusse, daß sie den Skulpturen, die dem zweiten Säkulum zugeschrieben werden, vorangehen müssen.

[1]) ibid. Pl. 3/g.

[2]) A. S. R. 1915/16. Pl. 23/b. p. 28.

[3]) A. S. R. 1916/17. Part. I. Pl. 5/c. Guide to Taxila. Pl. 27.

Man halte sich zunächst einmal an die Gestalt des sitzenden Buddha und erinnere sich, wie im 2. Jahrhundert das Gewandende am linken Bein wiedergegeben wird: nicht in freiem, natürlichen Fall breitet es sich aus, wie im 3.—4. Jahrhundert; vielmehr ist es zu einem mehr oder weniger gewellten Bausch zusammengenommen, der unten flach und ohne betonte Spitzen verläuft. Dazu kommt, daß das Gewand nur wenig über den Sitz greift. (Abb. 13—14.)

Sieht man sich nach der Vorstufe dieser Art, das Faltenwerk zu ordnen, um, so kommt man auf Skulpturen wie den Buddha aus Mound C in Sahri-Bahlol.[1]) (Abb. 8) Er ist zweifellos der edle Vorfahre jener indianisierten Gestalten, die uns auf den Reliefs vom Gebäude L in Taxila entgegentreten.

Hier, in Sahri-Bahlol ist das, was im zweiten Jahrhundert nur mehr als schwache, und wahrscheinlich nicht mehr verstandene Reminiszenz nachwirkt, noch in voller Kraft. Geht man dem seltsamen Motiv weiter nach, so stößt man auf den bekannten Buddha aus Takht-i-Bahi des Berliner Museums, wo es in freier Bildung sich findet. (Abb. 4) Jetzt erkennt man denn auch, was es für eine ursprüngliche Bewandtnis damit hat: es ist der untergeschlagene rechte Fuß, der diese Wölbung in dem darüber gebreiteten Gewand verursacht.

Diese Feststellung ist von großer Bedeutung. Sie beweist, daß es sich hier um eine Kunst handelt, die auf die natürliche Gegebenheit achtet und bestrebt ist den optischen Eindruck in objektiv richtiger Weise wiederzugeben: denn das Sitzen in Yogistellung mit zum Himmel gekehrten Fußsohlen, wie es in der späteren Plastik dargestellt wird, ist eigentlich „falsch" und nur aus einer anaturalistischen Kunstgesinnung zu verstehen, die den objektiven Tatbestand unbedenklich dem dekorativen Schema zuliebe umbiegt.

Daß dies bei dem Berliner Buddha noch nicht der Fall ist, kann als der triftige Beweis gelten, daß weltliche Einflüsse noch entscheidend bei der Formgebung mitgesprochen haben. Aus demselben Grunde muß die Plastik auch früher angesetzt werden als etwa das Stück aus Sahri-Bahlol, bei

[1]) A. S. R. 1911/12. Pl. 48/33.

dem die Wandlung eines naturalistischen Motivs ins Dekorative schon vollzogen ist. Die ganze spätere Entwicklung gibt ein Recht auf diese Vordatierung.

Eine Reihe von Unterschieden, die alle in dieselbe Richtung weisen, könnte noch beim Vergleich der beiden Stücke aufgezeigt werden: der Faltenwurf ist bei dem Berliner Buddha freier, ungezwungener, die einzelnen Täler verlaufen nicht in parallelen Bahnen wie bei dem aus Sahri-Bahlol. Wichtig ist die Partie an der rechten Brust, wo bei dem älteren Werk ein Faltenbündel von einer Stelle austrahlt, während später die Bögen in gleicher Richtung und in parallelen Bahnen sich um den Leib legen. Das gleiche Phänomen zeigt sich am linken Arm: dem Bestreben, die Schiebungen des Gewandes in ihrer natürlichen Vielheit wiederzugeben, steht eine schematische Vereinfachung gegenüber, die als typisch für die indische Formvorstellung zu gelten hat. Man beachte daraufhin nur die Verschiedenheit der Draperie an den Unterschenkeln.

Über all dem muß noch darauf hingewiesen werden, wie bei dem Buddha aus Takht das Gewand als etwas aufgefaßt ist, das das Gefüge des Körpers verdeckt und umhüllt, während auf dem Stück aus Sahri-Bahlol die Tendenz die Formen durch die Kleidung durchscheinen zu lassen, mit größter Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht ist.

Könnte nun auch der Buddha aus Sahri-Bahlol einem oberflächlichen Blick als einem Stück des 3.—4. Jahrhunderts zum Verwechseln ähnlich vorkommen — der sanfte Ansatz des Haares und dessen lockere Behandlung, der Gewandbausch und die zurückhaltende Ordnung der Säume müßten allerdings stutzig machen — so ist das bei dem Berliner Stück unmöglich: diese innere Freiheit der Welt des Sichtbaren gegenüber besitzt kein Werk der Spätzeit mehr.

Auf der Suche nach einer Statue des stehenden Buddha bietet sich von selbst die Figur aus Takht-i-Bahi an.[1]) (Abb. 7). Es erübrigt sich näher darauf einzugehen: sie gehört der gleichen Stilstufe an, die soeben angesichts des sitzenden Buddha aus Sahri-Bahlol besprochen worden ist. Dieselbe Art die Falten

[1]) A. S. R. 1907/8. Pl. 48/c.

in parallelen Bögen zu führen — sogar der Wechsel einer betonten und einer schwächeren Falte findet sich —, die gleiche Tendenz, die Körperformen durch das anliegende Gewand schimmern zu lassen. Dies ist allerdings, wie in Sahri-Bahlol, mit ziemlich handgreiflichen Mitteln erreicht, indem die Höhlungen sehr tief ausgehoben sind um durch den Kontrast die übrigen Partien umso stärker zur Geltung zu bringen. Jener Schematismus, der dort das Motiv des untergeschlagenen Beines zu einem dekorativen Faltenspiel ummodelte und die Draperie in großen Zügen ordnete, ist auch hier am Werk. Die Übereinstimmung scheint mir über den Zeitstil hinauszugehen; und wenn man weiter die Nähe der beiden Niederlassungen in Betracht zieht, so ist es sehr wahrscheinlich, daß man es mit Arbeiten ein und desselben Künstlers zu tun hat.

Als Vorstufen für diesen stehenden Buddha kommen, ähnlich wie für das Stück aus Sahri-Bahlol der Berliner Buddha, zwei Statuen in Betracht: eine aus Hashtnagar und eine aus Loriyan Tangai.

Stilistisch und damit auch zeitlich steht dem Werk aus Takht der Buddha aus Hashtnagar am nächsten: das Problem den Körper durch das Gewand fühlen zu lassen, ist hier in ausgezeichneter Weise gelöst. (Abb. 5). Eine vorsichtige Verteilung der künstlerischen Akzente, die mit feinen Effekten rechnet und mit der etwas groben Instrumentierung des Nachfolgers nicht verwechselt werden darf. Daß man es mit einem früheren Werk zu tun hat, zeigt sich in der freieren Behandlung des Faltenwurfs: die allzu schematischen Parallelen sind vermieden, solch seltsame Bildungen, wie die gegabelte Falte in der Höhe des Ellenbogens auf dem Stück von Takht sind noch nicht möglich.

Diesem Werke wäre der Buddha aus Loriyan Tangai voranzusetzen. (Abb. 3). Er ist leider schlecht erhalten und die zerstößene Oberfläche erlaubt es nicht, auf die Draperie näher einzugehen. So viel ist aber doch zu erkennen, da3 hier, ähnlich dem Berliner Stück, das Gewand als etwas Selbstständiges, als eigenes Volumen aufgefaßt ist. Es hat die Funktion den Körper zu verhüllen. Von Schematismus keine Spur.

Diese beiden Statuen sind von eminenter Bedeutung für

die indische Kunstgeschichte: beide sind datiert, der Buddha aus Loriyan Tangai in das Jahr 318, der aus Hashtnagar, beziehungsweise sein Sockel, in das Jahr 384 einer nicht näher bezeichneten Aera.

J. Ph. Vogel hat in meisterlicher Weise das Problem der Datierung diskutiert und ist zu dem Schluß gelangt, daß nur die Seleukiden-Aera (312 v. Chr.) in Betracht kommen könne.[1]) Diese Annahme ist ohne Zweifel richtig. Dem Einwurf, daß es sich um ein Werk des 3.—4. Jahrhunderts handeln könnte, müßte entgegengehalten werden, daß dort das Gewand in einer Weise entmaterialisiert sei, die mit dieser Art der Darstellung nicht verwechselt werden kann.

Dazu kommt, daß das Datum der Hariti-Figur offenbar auf dasselbe Ausgangsjahr Bezug nimmt. Aus stilkritischen Gründen ist es unmöglich, diese einer anderen Epoche als der Kanishkas zuzuteilen. Die beiden anderen Statuen aus Loriyan Tangai und Hashthagar müssen also älter sein.

Obendrein spricht noch manches für eine Entstehung innerhalb des ersten Jahrhunderts: so an der Verzierung der Sockel die verhältnismäßig schlanken Pilaster und das ziemlich einfache korintische Kapitell. Wenn auch an beiden Statuen die Köpfe verloren gegangen sind — der des Hashtnagar-Buddha ist ersetzt —, so schließen doch jene der Sockelfiguren jeden Zweifel an eine spätere Entstehungszeit aus: der leichte Ansatz des Haares, dessen lockere und unschematische Behandlung, das schwere, breite ushnisha kommen in der jüngeren Epoche nicht mehr vor.

Es ergeben sich also die Daten 6 und 72 n. Chr.: womit der Abstand zum Bimaran-Reliquiar auf weniger als ein Halbjahrhundert sich verringert hat.

Anmerkungen zu den Tafeln.

Um die Entwicklung, die etappenweise aufgesucht werden mußte, nun in einem Zuge zurückzulegen, wurde der Weg gewählt, kurze Anmerkungen, die auf die Besonderheiten der jeweiligen Stilstufe eingehen, zu

[1]) A. S. R. 1903/4. pp. 257 ff.

den Werken, die als typische Repräsentanten ihrer Zeit gelten können, zu geben. Es ließ sich nicht vermeiden manches, was an anderer Stelle schon einmal gesagt wurde, zu wiederholen; doch dürfte der Vorteil an Hand der kurzen Analysen und der Abbildungen zu einer lebendigen Anschauung der sich ablösenden Stilstufen zu gelangen, diesen Fehler aufwiegen.

1. Reliquiar aus Bimaran.

British Museum. Gold. 2. Drittel 1. Jahrh. v. Chr.

Bemerkenswert einmal die Pilaster mit dem einfachen Kapitell, im Gegensatz zu dem später üblichen korinthischen. Jede Figur in einem Rundbogen, der durch ein „Bengal-Dach" überhöht ist. Die Gestalten, sehr frei in der Bewegung, besonders die Figur des Laienbruders durch den starken Richtungswechsel der Körperachse. Das Gewand als eignes Volumen, schwungvoll, frei und ohne Spur eines Schematismus, den Körper verhüllend. Der Buddha nicht stehend, sondern schreitend.

2. Buddha vom Bimaran-Reliquiar.

2. Drittel 1. Jahrh. v. Chr.

Auf dieser Detailaufnahme ist die lockere und ungezwungene, natürliche Wiedergabe der Kleidung besonders deutilch sichtbar.

3. Buddha-Torso, aus Loriyan Tangai.

Indian Museum, Calcutta (A. S. R. 1903/4. Pl. 69/a). Stein. 6 n. Chr.

Die Statue hat sehr gelitten, außerdem ist die Abbildung nicht besonders gut. So viel ist aber doch zu erkennen, daß das Gewand die Funktion hat den Körper zu bedecken und als eignes Volumen genommen werden soll. Bei dem Bodhisattva des Sockels ist zu beachten, wie das Gewand leicht und ungezwungen auf dem linken Schenkel sich ausbreitet.

4. Buddha aus Takht-i-Bahi

Museum für Völkerkunde, Berlin. Stein. cc. 40—50 n. Chr.

Wegen der Verhüllung des Körpers, des ausgeprägten Eigenlebens des Gewandes, des freien Faltenwurfs, der die Zufälligkeiten der natürlichen Gegebenheit, gerade am linken Oberarm und den beiden Schenkeln, objektiv darstellen will, dürfte das Stück vor dem Hashtnagar-Buddha einzuordnen sein. Beachtenswert die schüchternen Anfänge an den Knieen das Gerüste durch die Kleidung spüren zu lassen.

5. Buddha-Torso aus Hashtnagar

Stein. 72 n. Chr.

Der Kopf gehört nicht zum Rumpf, er ist spätere Zutat der Hindus von Rajar, die die Skulptur gefunden haben und als Kaliha Devi verehren. Jetzt ist die Tendenz den Körper durch das Gewand durchscheinen zu lassen, da und das Problem in ausgezeichneter Weise gelöst. In den Faltenbahnen selbst zeigt sich, obwohl sie noch nicht schematisch angeordnet sind, die Freude an langen Linien. Dazu kommt, daß sie bereits mit einer gewissen eindringlichen Schärfe wiedergegeben sind.

6. Sockel dieser Statue

British Museum. Stein. 72 n. Chr.

Auch hier das Streben nach Sichtbarmachung des Körpergefüges. Der Bodhisattva, jung, bartlos und dem westlichen Geschmack entsprechend, wendet sich ungezwungen nach links. Das Ende seines Gewandes hängt über den linken Schenkel und den Sitz frei und in natürlichem Fall herab. Das Haar ist locker und weich dargestellt, der Ansatz auf der Stirne ist nicht betont, das ushnisha voll und breit.

7. Buddha-Torso, stehend, aus Takht-i-Bahi

Museum von Peshawar. Stein. (A. S. R. 1907/8. Pl. 48/c.)

Die logische Weiterentwicklung des Stils des Hashtnagar-Buddha: die parallel laufenden Faltenzüge an der Brust und dem rechten Oberarm zeugen von der beginnenden Herrschaft des Schemas. Das Durchscheinen des Körpers, früher ein Problem neben andern, ist nun zum Hauptthema geworden und mit recht handfesten Mitteln gelöst.

8. Buddha, sitzend, aus Sahri-Bahlol

Museum von Peshawar. Stein. (A. S. R. 1911/12. Pl. 48/33.)

Man lasse sich durch die zweiseitige Beleuchtung nicht irre machen, die ein bewegteres Leben der Oberfläche vortäuscht als auf den anderen Stücken. Von der Draperie wäre dasselbe zu sagen, wie anläßlich des vorhergehenden Werkes. Beachtenswert der Gewandzipfel, der von der linken Hand auf den Sitz fällt: an sich ziemlich bewegt, ist das nichts anderes als der in seiner ursprünglichen Bedeutung mißverstandene Vorwurf des untergeschlagenen Beines, der im Laufe der Zeit zu einem rein dekorativen Faltenmotiv umgewandelt worden ist. Unnötig zu sagen, daß dieser Zug vollkommen dem allgemeinen Schematismus sich einfügt, der auch in der Ausbreitung der Stoffmasse auf dem Sitz sich deutlich offenbart. Die Behandlung des Haares hier, wie an dem vorigen Stück, noch ziemlich locker.

9. Bodhisattva, stehend, aus Sahri-Bahlol

Museum von Peshawar. Stein. (A. S. R. 1911/12. Pl. 40/9.)

Die feinen Faltenzüge, ihre lineare Bildung, der unnatürlich vorspringende Gewandteil am rechten Bein — sehr vertieft, um die Form scharf hervortreten zu lassen — und vor allem die sich wiederholenden runden Enden sind überaus charakteristisch für den Manierismus der Zeit nach 72.

10. Bodhisattva, sitzend, aus Sahri-Bahlol

Museum von Peshawar. Stein. (A. S. R. 1911/12. Pl. 40/11.)

Es gilt von dieser Figur dasselbe, was angesichts der vorhergehenden gesagt wurde.

11. Hariti aus Skarah Dheri

Museum von Lahore. Stein. (A. S. R. 1903/4. Pl. 69/c.) 87 n. Chr.

Die außerordentliche Plumpheit der Statue muß wohl darauf zurückgeführt werden, daß ein Eingeborener sie nach einem Vorbild geschaffen hat. Der hier unbegründete Richtungswechsel der kleinen, engen Falten (längsgerichtet am linken Bein, quergelegt am rechten), geht ohne Zweifel auf die mißverstandene Nachahmung der Frauentracht zurück, die das

Kleid links lose hängen läßt und rechts eng um den Schenkel zieht. (cf. Abb. 13.) Die Aufgabe, eine verhältnismäßig große Figur herzustellen (1,35 m), mag die Befangenheit erhöht haben.

12. Reliquiar Kanishkas aus Shah-ji-ki Dheri

Kupferlegierung. (A. S. R. 1908/9. Pl. 12/b.) cc. 90 n. Chr.

Da Werke, wie Nr. 7—10, aus stilistischen Gründen nach dem Hashtnagar-Buddha, also nach dem Jahre 72 n. Chr., entstanden sein müssen, so ist anzunehmen, daß ihre Entstehungszeit zum Teil wenigstens unter den Beginn der Herrschaft Kanishkas fällt; denn es ist nicht recht glaubhaft, daß der Stil innerhalb sechs Jahren so bedeutsam sich gewandelt habe, wie das Reliquiar es bezeugt.

Die inschriftlichen Zeugnisse geben von folgenden Daten Kunde:

Kanishka	3.—11.	Jahr der Shaka-Ära.[1])
Vasishka	24.—28.	
Huvishka	33.—60.	
Vasudeva	74.—90.	

Es steht also frei, bis auf weiteres das 23. Jahr der Shaka-Ära als noch zur Regierungszeit Kanishkas gehörig zu betrachten. Da, wie man sich durch eigene Anschauung überzeugen kann, die Schematisierung zwischen 72 noch 87, auch wenn man die individuelle Befangenheit des Künstlers der Hariti-Statue abrechnet, sehr große Fortschritte gemacht hat, möchte ich das Reliquiar um 90 n. Chr. datieren.

Die Art, das Gewand durch enge parallel laufende Falten zu beleben, ist lange vorbereitet: jetzt ist sie völlig ausgebildet. Bemerkenswert die symmetrische Anordnung der Draperie bei den sitzenden Buddha, ebenso das Einziehen des Gewandes unter die Schenkel: das Weglassen des bisher üblichen Bausches scheint um diese Zeit zum ersten Male vorzukommen. Der leichte Wurf des Gewandes, auf der Rückseite der Adoranten, muß wohl auf die Rechnung der westlichen Abstammung des Künstlers gesetzt werden, wie auch manche freie Bewegung in der Dekoration.

13. Relief vom Gebäude L in Taxila.

Stein. (A. S. R. 1912/13. Pl. 8/d.) 2. Jahrh. n. Chr.

Eine rohe, bäuerische Kraft, wie sie schon auf den Figuren auf Kanishkas Reliquiar und an den wenigen Reliefs des Stupas von Shah-ji-ki-Dheri zu beobachten war, ist typisch für diese Epoche. Seichte, lange Faltenzüge, die nur leicht angedeutet sind. Das Gewandende der Buddha-Figur ist flach und verkümmert. Die untersetzten Gestalten leiten zum folgenden Stücke über.

14. Buddhas erste Predigt in Sarnath, vom Gebäude L, Taxila

Stein. (A. S. R. 1913/14. Pl. 8/e. 2. Jahrh. n. Chr.

Die summarische Behandlung des Gewandes dürfte die natürliche Fortsetzung des durch Abb. 13 repräsentierten Stils sein. Das Kleid wird

[1]) F. W. Thomas: The Date of Kanishka. J. R. A. S. 1913 prüft in seiner scharfsinnigen Untersuchung dies wichtige Problem: auch er kommt auf das Jahr 78 n. Chr. Die Liste p. 633.

hier eng um den Leib gezogen dargestellt, auf Vertiefungen wird kaum eingegangen. Die Figuren sind schlanker und größer geworden.

15. Relief vom Stupa R[4] in Taxila

Stuck. (A. S. R. 1914/15. Pl. 5/b.) Ende 2. Jahrh. n. Chr.

Ausklang und Abschluß der ersten Epoche der Gandhara-Schule. Vollkommener Schematismus. Das Gewand durch parallele Ritzungen gestreift. Große, schlanke Gestalten, doch kein Gefühl für das Struktive der Erscheinung.

16. Buddha-Torso aus Kapelle N[18] in Taxila

Stuck. (A. S. R. 1915/16. Pl. 3/a.) 3. Jahrh. n. Chr.

Ein Werk der „Renaissance", die nach dem Verfall des Großen Kushan-Reiches einsetzte. Verhältnismäßig hartes Lineament. Große Unruhe. Die Anlehnung an Vorbilder wie Nr. 8 ist offensichtlich. Reichtum der Draperie, besonders am Gewandende am linken Bein. Der zusammengefaßte Bausch ist verschwunden und hat einer Formulierung Platz gemacht, die das Kleid weit über den Sitz herabgreifen und sich frei entfalten läßt. Man vergleiche damit die kümmerlichen Bildungen des 2. Jahrhunderts, aber auch die zurückhaltenden vom Ende des ersten.

17. Kopf eines Buddha aus Kapelle N[16] in Taxila

Stuck. (A. S. R. 1915/16. Pl. 3/g.) 3. Jahrh. n. Chr.

Dasselbe klare Herausarbeiten der Linie wie auf dem vorhergehenden Stück. Die Haarbehandlung sehr maniriert: in gleichen Wellen verteilt das Haar sich von der Mitte der Stirne aus. In einer scharfen Linie ist es von der Stirne getrennt: das ist ein wichtiges Merkmal dieser ganzen Epoche. Aus der Technik ist allein das Phänomen nicht zu erklären: bei den Stuck- und Terrakotta-Köpfen der früheren Zeit findet sich diese exakte Trennung nicht.

18. Buddha-Torso vom Hauptstupa, Mohra Moradu

Stuck. (A. S. R. 1915/16. Pl. 19/c.) 3.—4. Jahrh. n. Chr.

Dieser etwas gelockerte Stil findet sich auch auf Werken wie der Reliefs des Klosters Mohra Moradu, die Marshall dem 4.—5. Jahrhundert und auf denen des Klosters Jaulian, die er der Zeit um 400 n. Chr. zuschreibt, nur daß er dort in einer ausgeleierten und abgebrauchten Abwandlung auftritt.

19. Kopf eines Buddha vom Hauptstupa, Mohra Moradu

Stuck. (A. S. R. 1915/16. Pl. 20/d). 3.—4. Jahrh. n. Chr.

Die scharfe Trennung der einzelnen Teile auch hier. Die Lider jedoch geschweift, wodurch das Auge voller und kleiner erscheint. Das Haar nicht mehr so peinlich in saubere Locken geteilt. Neben dieser Art der Haarbehandlung auch die spezifisch indische Lösung der Schneckenlöckchen, die im zweiten Jahrhundert sich schon da und dort durchgesetzt hatte. Beide Formulierungen kommen im Nordwesten nebeneinander vor; die Ursache liegt in dem Völkergemisch in diesem Winkel des Reiches. In Zentralindien (Mathura) und im Süden (Amaravati) finden sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts nur die Schneckenlöckchen auf den Buddha-Köpfen. Bemerkenswert ist der Wechsel im Material: es ist in der Hauptsache Stuck, in dem die Werke der Spätzeit ausgeführt werden.

Saṃyutta-Nikāya

zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Wilhelm Geiger

15. Anamatagga-Saṃyutta

Die Gruppe von dem, was unbekannten Anfanges ist.

Paṭhama vagga.

Erster Abschnitt.

Sutta 1. Gras und Holz

Das Wort *anamatagga*, das in 3 als Beiwort zu *saṃsāra* „Umlauf (der Geburten)", dem Terminus für die Seelenwanderung, erscheint, soll den ewigen Kreislauf und die unendliche Dauer der Geburtenfolge zum Ausdruck bringen. Es bedeutet „dessen Anfang nicht ausgedacht werden kann" und setzt sich zusammen aus *ana* (doppelte Negation) und *mata* (Wz. *man*) und *agga* (skr. *agra* „Anfang"). In Dhammapāla's Kommentar zu Therīgāthā 498 (E. Müllers Ausg. 1893, S. 289[4]) wird das Wort durch *aviditagga* wiedergegeben. Vgl. Rhys Davids und Stede, Pāli Dict. u. d. W. Buddhaghosa zu unserem Sutta (Siam. Ausg. II. 197[12]) zerlegt es in *anu* + *amatagga* und fügt erklärend hinzu: „wenn man auch hundert Jahren oder tausend Jahren mit seinem Denken nachginge *(anugantvāpi)*, es bliebe unbekannten Anfanges *(aviditaggo)*: nicht vermag man seinen Anfang von hier oder da zu erkennen, unbestimmt ist sein Beginn wie sein Ende."

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī, im Jetahaine, im Parke des Anāthapiṇḍika.

2. Da nun redete der Erhabene die Bhikkhus an: „Ihr Bhikkhus!" „Ja, Herr!" erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

3. Der Erhabene sprach also: „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn¹) bei den Wesen, die, in dem Hemm-

¹) P. *pubbā koṭi*, bezieht sich nach dem Komm. II. 197[16] ebensowohl auf den Anfang wie auf das nicht abzusehende Ende.

nis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt) zu Geburt umherwandern und umherlaufen.

4. Das ist gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da ein Mann hier in Jambudīpa[1]) Gras und Holz und Zweige und Blätter abschnitte, sie zusammenhäufte und, lauter viereckige Stöße daraus bildend, sie hinlegte, indem er dazu spräche: ‚das ist meine Mutter, das ist dieser meiner Mutter Mutter.‘ Nicht zu Ende gingen, ihr Bhikkhus, die Mütter der Mutter jenes Mannes; aber Gras und Holz und Zweige würden aufgebraucht hier in Jambudīpa und gingen zu Ende.

5. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.

6. Auf diese Art ist ja lange Zeit hindurch von euch, ihr Bhikkhus, Leiden ausgekostet worden, ist Pein ausgekostet worden, ist Verlust ausgekostet worden, ist das Leichenfeld gewachsen.

7. Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug, Widerwillen zu fassen gegen alle Gestaltungen,[2]) habt Ursache genug, gegen sie gleichgültig zu werden, habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen“.

Sutta 2. Die Erde

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.

3. Das ist gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da ein Mann

---

[1]) Name für Indien.

[2]) D. ihr solltet euch hüten, das *Kamma* zu mehren, auf dem die Wiedergeburten ursächlich beruhen. Vgl. 12. 2. 14, N. 4.

die große Erde in lauter Lehmkügelchen von der Größe des Kernes einer Brustbeere verwandelte und diese hinlegte, indem er dazu spräche: ‚das ist mein Vater, das ist dieses meines Vaters Vater.' Nicht zu Ende gingen, ihr Bhikkhus, die Väter des Vaters jenes Mannes; aber die große Erde würde aufgebraucht und ginge zu Ende.

4. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.



5. Auf diese Art ist ja lange Zeit hindurch von euch, ihr Bhikkhus, Leiden ausgekostet worden, ist Pein ausgekostet worden, ist Verlust ausgekostet worden, ist das Leichenfeld gewachsen.

6. Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug, Widerwillen zu fassen gegen alle Gestaltungen, habt Ursache genug, gegen sie gleichgültig zu werden, habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen".

Sutta 3. Tränen

1. (Ort der Begebenheit:) Sāvatthi.

2. „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.

3. Was haltet ihr davon, ihr Bhikkhus? Was ist wohl mehr: die Tränen, die euch entströmt und die von euch vergossen worden,[1]) da ihr, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, über Ver-

[1]) Man lese *assu passannaṃ pagghāritaṃ*. Vgl. 13. 6. *lohitaṃ passannaṃ pagghāritaṃ*. Das Wort *passanna* (oder *pasanna*) ist Part. Prät. vom Wz.

einigung mit Unliebem und über Trennung von Liebem klagtet und weintet, oder das Wasser in den vier großen Meeren?“[1])

4. „Wie wir, Herr, die von dem Erhabenen gepredigte Lehre verstehen, sind mehr die Tränen, die uns entströmt und die von uns vergossen worden, Herr, da wir, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, über Vereinigung mit Unliebem und über Trennung von Liebem klagten und weinten, als das Wasser in den vier großen Meeren.“

5. „Gut, gut, ihr Bhikkhus! gut ja versteht ihr Bhikkhus auf diese Art die von mir gepredigte Lehre.

6. Mehr sind, ihr Bhikkhus, die Tränen, die euch entströmt und die von euch vergossen worden, da ihr, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, über Vereinigung mit Unliebem und über Trennung von Liebem klagtet und weintet, als das Wasser in den vier großen Meeren.

7. Lange Zeit hindurch ist von euch, ihr Bhikkhus, der Tod der Mutter ausgekostet worden.[2]) (Mehr waren) die Tränen, die euch entströmt und die euch vergossen worden, da ihr, den Tod der Mutter auskostend, über Vereinigung mit Unliebem und über Trennung von Liebem klagtet und weintet, als das Wasser in den vier großen Meeren.[3])

8—14. Lange Zeit hindurch ist von euch, ihr Bhikkhus, der Tod des Vaters ausgekostet worden — ist der Tod des Bruders ausgekostet worden — ist der Tod der Schwester ausgekostet worden — ist der Tod des Sohnes ausgekostet worden — ist der Tod der Tochter ausgekostet worden — ist

---

syand mit *pra* (skr. *prasyanna*). Die Siames. Ausg. des Tipiṭaka hat an beiden Stellen das Nom. *pasandaṃ* = skr. *prasyanda*.

[1]) Über die vier Meere im Osten, Süden, Westen und Norden, in die nach buddhistischer Kosmographie der *mahāsamudda* zerfällt, s. Kirfel, Kosmographie der Inder S. 183.

[2]) D. h. dieses schmerzliche Ereignis hat sich in der endlosen Reihe von Existenzen unzählige Male wiederholt.

[3]) Ich folge hier dem Text der Siamesischen Tipiṭaka-Ausgabe, der mir richtiger zu sein scheint als der der Ausgabe der Pali Text Society.

der Verlust von Verwandten ausgekostet worden — ist der Verlust des Vermögens ausgekostet worden —[1]).

15. Lange Zeit hindurch ist von euch, ihr Bhikkhus, das Elend der Krankheit ausgekostet worden. (Mehr waren) die Tränen, die euch entströmt und die von euch vergossen worden, da ihr, das Elend der Krankheit auskostend, über Vereinigung mit Unliebem und über Trennung von Liebem klagtet und weintet, als das Wasser in den vier großen Meeren.

16. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3).

17. Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug, Widerwillen zu fassen gegen alle Gestaltungen, habt Ursache genug, gegen sie gleichgültig zu werden, habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen".

Sutta 4. Milch

1. (Ort der Begebenheit:) Sāvatthī.

2. „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.

3. Was haltet ihr davon, ihr Bhikkhus? was ist wohl mehr: die Muttermilch, die ihr, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, getrunken habt, als das Wasser in den vier großen Meeren?"

4. „Wie wir, Herr, die von dem Erhabenen gepredigte Lehre verstehen, ist mehr die Muttermilch, Herr, die wir, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend) getrunken haben, als das Wasser in den vier großen Meeren."

5. „Gut, gut, ihr Bhikkhus! gut ja versteht ihr Bhikkhus auf diese Art die von mir gepredigte Lehre.

6. Mehr ist, ihr Bhikkhus, diese Muttermilch, die ihr,

---

[1]) Die einzelnen Stücke sind nach dem Muster von 7 und 15 ausgeführt zu denken.

so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, getrunken habt, als das Wasser in den vier großen Meeren.

7. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug usw. usw. (= 1. 7) . . ."

Sutta 5. Der Berg

Das Sutta ist außer von Frau Rhys Davids übersetzt von Warren, Buddhism in Translations 315, N. 1, von Seidenstücker, Pāli Buddhismus, Nr. 54, S. 65 und von Oldenberg, Reden des Buddha, S. 155.

1. (Ort der Begebenheit:) Sāvatthi.

2. Und es begab sich ein Bikkhu dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfürchtig begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder.

3. Zur Seite sitzend sprach dann der Bhikkhu zu dem Erhabenen also: „Ist ein Weltalter wohl lang, Herr?"

4. „Lang freilich, o Bhikkhu, ist ein Weltalter. Es ist nicht leicht, es auszurechnen: so und so viele Jahre ist es, oder so und so viele Jahrhunderte, oder so und so viele Jahrtausende, oder so und so viele Jahrhunderttausende."

5. „Ist es aber möglich, Herr, in einem Gleichnis es zu tun?"

6. „Dies ist möglich, o Bhikkhu," sprach der Erhabene. „Das ist gerade so, o Bhikkhu, wie wenn da ein großer Felsenberg wäre, eine Meile[1]) lang, eine Meile breit, eine Meile hoch, ohne Spalt, ohne Riß, lauter feste Masse; und es streifte immer nach Ablauf eines Jahrhunderts je einmal ein Mann daran mit einem Gewand aus Benaresseide:[2]) schneller ja würde, o

[1]) P. *yojana*. Dieses Wegmaß schwankt zwischen rund 7 und 14 km. S. Fleet, Journ. Roy. As. Soc. 1906, S. 1011; 1907, S. 655; 1912, S. 229 und 482.

[2]) P. *kāsikena vatthena*. Die Kāsis waren ein Volksstamm, der in der Umgebung von Bārāṇasī wohnte. Rhys Davids, Buddhist India, S. 24. Der Komm. hebt die Feinheit der bei ihnen hergestellten Stoffe hervor.

Bhikkhu, der große Felsenberg durch solches Verfahren aufgebraucht und ginge zu Ende, als ein Weltalter.[1])

7. So lang, o Bhikkhu, ist ein Weltalter. Von solch langen Weltaltern, o Bhikkhu, wurden viele Weltalter, viele Hunderte von Weltaltern, viele Tausende von Weltaltern, viele Hunderttausende von Weltaltern bei dem Umlauf der Geburten durchmessen.

8. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug usw. usw. (= 1. 7) . . . ."

Sutta 6. Die Senfkörner

Übersetzt von Seidenstücker, a. a. O., Nr. 55, S. 66.

1. (Ort der Begebenheit:) Sāvatthi.

2. Und es begab sich ein Bhikkhu dorthin usw. usw. (= 5. 2) . . .

3. Zur Seite sitzend sprach dann der Bhikkhu zu dem Erhabenen also: „Ist ein Weltalter wohl lang, Herr?"

4. „Lang freilich, o Bhikkhu, ist ein Weltalter. Es ist nicht leicht, es auszurechnen: so und so viele Jahre ist es usw. usw. (= 5. 4) . . . ."

5. „Ist es aber möglich, Herr, in einem Gleichnis es zu tun?"

6. „Das ist möglich, o Bhikkhu," sprach der Erhabene. „Das ist gerade so, wie wenn da eine eherne Stadt wäre, eine Meile lang, eine Meile breit, eine Meile hoch, angefüllt mit Senfkörnern, in Häufchen geordnet;[2]) davon nähme ein Mann

---

[1]) Im Märchen vom Hirtenbüblein (bei Grimm, Nr. 152) heißt es: „In Hinterpommern liegt der Demantberg, der hat eine Stunde in die Höhe, eine Stunde in die Breite und eine Stunde in die Tiefe; dahin kommt alle hundert Jahr ein Vögelein und wetzt sein Schnäblein daran, und wenn der ganze Berg abgewetzt ist, dann ist die erste Sekunde von der Ewigkeit vorbei." Auf die hübsche Parallele hat m. W. Seidenstücker zuerst aufmerksam gemacht.

[2]) Ich lese mit der Siames. Ausg. *guḷikābaddhaṃ*, das eher einen Sinn ergibt, als *cūḷikābaddhaṃ*.

immer nach Ablauf eines Jahrhunderts je ein Senfkorn weg: schneller würde ja, o Bhikkhu, durch solches Verfahren der große Haufe Senfkörner aufgebraucht und ginge zu Ende, als ein Weltalter!

7. So lang, o Bhikkhu, ist ein Weltalter. Von solch langen Weltaltern, o Bhikkhu, wurden viele Weltalter, viele Hunderte von Weltaltern, viele Tausende von Weltaltern, viele Hunderttausende von Weltaltern bei dem Umlauf der Geburten durchmessen.

8. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist der Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug, usw. usw. (= 1. 7) . . ."

Sutta 7. Die Schüler

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthi.

2. Und es begaben sich zahlreiche Bhikkhus dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfürchtig begrüßt hatten, setzten sie sich zur Seite nieder.

3. Zur Seite sitzend sprachen dann die Bhikkhus zu dem Erhabenen also: „Sind wohl schon viele Weltalter, Herr, vergangen und zurückgelegt?"

4. „Viele Weltalter freilich, ihr Bhikkhus, sind schon vergangen und zurückgelegt. Es ist nicht leicht, sie auszurechnen: so und so viele Weltalter sind es, oder so und so viele Hunderte von Weltaltern, oder so und so viele Tausende von Weltaltern, oder so und so viele Hunderttausende von Weltaltern."

5. „Ist es aber möglich, Herr, in einem Gleichnis es zu tun?"

6. „Dies ist möglich, ihr Bhikkhus," sprach der Erhabene. „Da wären vier Schüler, ihr Bhikkhus, mit einem Alter von hundert Jahren, mit einer Lebenszeit von hundert Jahren; die erinnerten sich an jedem Tage an hunderttausend Weltalter. Weltalter wären es, ihr Bhikkhus, an die sie sich

erinnerten. Und die vier Schüler mit einem Alter von hundert Jahren, mit einer Lebenszeit von hundert Jahren stürben nach Ablauf eines Jahrhunderts.

7. So viele sind, ihr Bhikkhus, die Weltalter, die schon vergangen, und zurückgelegt sind. Es ist nicht leicht, sie auszurechnen: so und so viele Weltalter sind es, oder so und so viele Hunderte von Weltaltern, oder so und so viele Tausende von Weltaltern, oder so und so viele Hunderttausende von Weltaltern.

8. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug usw. usw. (= 1. 7) . . . ."

Sutta 8. Die Gaṅgā

Übersetzt von **Seidenstücker**, a. a. O., Nr. 56, S. 67.

1. (Ort der Begebenheit:) Rājagaha im Bambushaine.

2. Und es begab sich ein Brahmane dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfürchtig begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder.

3. Zur Seite sitzend sprach dann der Brahmane zu dem Erhabenen also: „Sind wohl schon viele Weltalter, Herr Gotama, vergangen und zurückgelegt?"

4. „Viele Weltalter freilich, o Brahmane, sind schon vergangen und zurückgelegt. Es ist nicht leicht, sie auszurechnen: so und so viele Weltalter sind es, oder so und so viele Hunderte von Weltaltern, oder so und so viele Tausende von Weltaltern, oder so und so viele Hunderttausende von Weltaltern."

5. „Ist es aber möglich, Herr Gotama, in einem Gleichnis es zu tun?"

6. „Dies ist möglich, o Brahmane," sprach der Erhabene. „Das ist gerade so, wie der Sand zwischen der Stelle, wo die Gaṅgā entspringt, und der Stelle, wo sie in das große Meer sich ergießt, nicht leicht auszurechnen ist: so und so viel Sand ist es, oder so und so viele Hunderte von Sandkörnern, oder

so und so viele Tausende von Sandkörnern, oder so und so viele Hunderttausende von Sandkörnern.

7. Noch mehr freilich sind die Weltalter, o Brahmane, die schon vergangen und zurückgelegt sind. Es ist nicht leicht, sie auszurechnen: so und so viele Weltalter sind es, oder so und so viele Hunderte von Weltaltern, oder so und so viele Tausende von Weltaltern, oder so und so viele Hunderttausende von Weltaltern.

8. Warum das? Unbekannten Anfangs, o Brahmane, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.

9. Auf diese Weise ist ja lange Zeit hindurch, o Brahmane, Leiden erduldet worden, ist Pein erduldet worden, ist Verlust erduldet worden, ist das Leichenfeld gewachsen. Nunmehr aber, o Brahmane, hast du wohl Ursache genug, Widerwillen zu fassen gegen alle Gestaltungen, hast Ursache genug, gegen sie gleichgültig zu werden, hast Ursache genug, von ihnen dich loszulösen."

10. Auf diese Worte hin sprach der Brahmane zu dem Erhabenen also: „Wundervoll, Herr Gotama! wundervoll Herr Gotama! usw. usw. (= 12. 17. 16) . . . Als Laienanhänger soll mich der Herr Gotama annehmen, der von heute an auf Lebenszeit zu ihm seine Zuflucht genommen hat."

Sutta 9. Der Stab

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist der Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . .

3. Das ist gerade so, ihr Bhikkhus, wie ein Stab, den man in die Luft empor geworfen, einmal mit dem unteren Ende herabfällt und einmal mit der Mitte herabfällt und einmal mit dem oberen Ende herabfällt: ganz ebenso, ihr Bhikkhus, gelangen die Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt)

umherwandern und umherlaufen, einmal aus dieser Welt in jene Welt, und einmal gelangen sie aus jener Welt in diese Welt.

4. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug usw. usw. (= 1. 7) . . ."

Sutta 10. Persönlichkeit

Das Stück findet sich, von der Einleitung abgesehen, fast gleichlautend im Itivuttaka Nr. 24. Vgl. Seidenstücker, Itivuttaka übers. S. 15 f. Ders., Pāli Buddhismus, Nr. 57, S. 67.

1. Der Erhabene (weilte) in Rājagaha auf dem Gijjhakūṭaberge.

3. Dort sprach er:

3. „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . .

4. Von einer einzigen Persönlichkeit, die ein Weltalter hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwanderte und umherliefe, würde ein Gerippe von Knochen entstehen, ein Haufe Knochen, eine Menge Knochen, so groß wie dieser Vepullaberg, wenn einer da wäre, der sie zusammen trüge, und das Angesammelte nicht zu grunde ginge."

5. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten uw., usw. (=1. 3 . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug usw. usw, (=1. 5) . . ."

6. Solches sprach der Erhabene; nachdem der Führer auf dem Heilspfad solches gesprochen, sprach er noch weiter folgendes:

„Die Masse der Gebeine einer einzigen Person in einem einzigen Weltalter
Wäre ein Haufe gleich einem Berg, also sprach der große Weise.
Dieser große Berg aber[1] *trägt den Namen Vepulla,*

[1]) Nämlich der Berg, mit dem der „große Weise" den Knochenhaufen verglichen hat.

Nordwärts liegt er vom Berge Gijjhakūṭa,[1]) *bei Giribbaja im Magadhalande.*
Wann aber der Mann die heiligen Wahrheiten in rechter Erkenntnis schaut,
Das Leiden und des Leidens Entstehung und des Leidens Ueberwindung,
Den edlen achtgliedrigen Pfad, der zu des Leidens Stillung führt,
Dann wird er, siebenmal noch als höchstes (durch neue Geburten) umherwandernd,
Dem Leiden ein Ende machen nach Vernichtung aller Fesseln."

Dutiya vagga.

Zweiter Abschnitt

Sutta 11. Unglücklich

1. Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatthī.

2. Da nun usw. usw. (= 12. 1. 2) . . . .

3. „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . .

4. Wenn ihr, ihr Bhikkhus, einen seht, der unglücklich und bedürftig ist, müßt ihr zu dem Schluß kommen: auch von uns ist solches während dieser langen Zeit ausgekostet worden.

5. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug usw. usw. (= 1. 7) . . . "

Sutta 12. Glücklich

Das Sutta ist dem vorigen gleichlautend; nur sind statt „unglücklich und bedürftig"*(duggataṃ durupetaṃ)* die Worte „glücklich und wohlhabend" *(sukhitaṃ sajjitaṃ)* einzusetzen. In dem Ablauf der Existenzen wechseln Leid und Lust in ewiger Folge.

[1]) P. *uttaro Gijjhakūṭassa.* Der Komm. II. 200[15] erklärt es durch *Gijjhakūṭassa uttarapasse ṭhito.*

Sutta 13. Dreißig an Zahl

Die in 2 von den *Pāveyyakā bhikkhū* gebrauchten Ausdrücke sind *āraññakā, piṇḍapātikā, paṃsukūlikā, tecīvarikā, sasaṃyojanā*. Die ersten vier weisen auf die Einhaltung bestimmter asketischer Observanzen hin. Der letzte bedeutet „mit (irgend einer von) den (zehn) Fesseln behaftet". Die *saṃyojanāni* sind 1. *sakkāyadiṭṭhi*, die falsche Anschauung vom Körper als etwas Realem; 2. *vicikicchā*, Zweifelsucht; 3. *sīlabbataparāmāsa*, das Haften an der (äußeren) sittlichen Zucht und an den (asketischen) Riten; 4. *kāmarāga*, Begehr nach sinnlicher Lust; 5. *paṭigha*, (inneres) Widerstreben; 6. *rūparāga*, Begehr nach Form; 7. *arūpārāga*, Begehr nach Nichtform; 8. *māna*, Stolz; 9. *uddhacca*, Eitelkeit; 10. *avijjā*, Nichtwissen. Vgl. S. 122, N. 1.

1. Einstmals weilte der Erhabene in Rājagaha, im Bambushain.

2. Da nun begaben sich Bhikkhus von Pāvā[1]), dreißig an Zahl, alle solche, die in der Wildnis lebten, alle solche, die nur von Almosenspeise lebten, alle solche, die sich in Lumpen kleideten, alle solche, die nur die drei Gewänder besaßen, alle (aber noch) gefangen in Fesseln, dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfürchtig begrüßt hatten, setzten sie sich zur Seite nieder.

3. Da kam dem Erhabenen dieser Gedanke: „Diese Bhikkhus von Pāvā hier, dreißig an Zahl, sind alle solche, die in der Wildnis leben, alle solche, die nur von Almosenspeise leben, alle solche, die sich in Lumpen kleiden, alle solche, die nur die drei Gewänder besitzen, alle (aber noch) gefangen in Fesseln. Wie wäre es nun, wenn ich ihnen die Lehre so predigte, daß ihnen noch auf ihrem Sitze hier das Denken durch Nichterfassen losgelöst würde von den weltlichen Einflüssen?"

4. Da nun redete der Erhabene die Bhikkhus an: „Ihr Bhikkhus!" „Ja, Herr!", erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

5. Der Erhabene sprach also: „Unbekannten Anfangs,

---

[1]) Ich lese *Pāveyyakā*, nicht *Pāṭheyyakā*. Auch der Komm. (II. 201[3]) hat jene Lesart und erklärt das Wort durch *Pāveyyadesavāsino*. Pāvā war die Hauptstadt der Mallas, die im Osten der Sākiyas und im Norden der Vajjis wohnten. Rhys Davids, Buddhist India S. 26; Geiger, Mahāvaṃsa transl., S. 21, mit N. 2.

ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die, in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.

6. Was haltet ihr davon, ihr Bhikkhus? was ist wohl mehr: das Blut, das euch, da ihr, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, enthauptet wurdet,[1]) entströmt, und das von euch vergossen worden, oder das Wasser in den vier großen Meeren?"

7. „Wie wir, Herr, die vom Erhabenen gepredigte Lehre verstehen, ist mehr das Blut, Herr, das uns, da wir, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, enthauptet wurden, entströmt, und das von uns vergossen worden, als das Wasser in den vier großen Meeren."

8. „Gut, gut, ihr Bhikkhus! gut ja versteht ihr Bhikkhus auf diese Art die von mir gepredigte Lehre.

9. Mehr ist, ihr Bhikkhus, das Blut, das euch, da ihr, so lange Zeit hindurch (von Geburt zu Geburt) umherwandernd und umherlaufend, enthauptet wurdet, entströmt, und das von euch vergossen worden, als das Wasser in den vier großen Meeren.

10. (Mehr ist) das Blut, ihr Bhikkhus, das euch während der langen Zeit, da ihr als Rinder (geboren), Rinder geworden, enthauptet wurdet, entströmt, und das von uns vergossen worden, als das Wasser in den vier großen Meeren.

11—16. (Mehr ist) das Blut, ihr Bhikkhus, das euch, während der langen Zeit, da ihr, als Büffel — als Schafe — als Ziegen — als Gazellen — als Hähne — als Schweine (geboren), Schweine geworden, enthauptet wurdet, entströmt, und das von euch vergossen worden, als das Wasser in den vier großen Meeren.

17—19. (Mehr ist) das Blut, ihr Bhikkhus, das euch

[1]) P. *sīsacchinna.* Der Ausdruck *sīsaṃ chind* bedeutet aber nicht bloß „enthaupten", sondern auch „die Kehle abschneiden." Vgl. Mahāvaṃsa 39. 27, 41. 24, wo geschildert wird, wie Fürsten nach verlorener Schlacht, mit ihrem Dolch sich selber den Hals durchschneidend *(sīsaṃ chetvā* oder *chinditvā),* Selbstmord verüben.

während der langen Zeit, da ihr als Verbrecher, wegen Plünderung von Dörfern — wegen Wegelagerei — wegen Vergewaltigung der Frauen von anderen[1]) aufgegriffen, enthauptet wurdet, entströmt, und das von euch vergossen worden, als das Wasser in den vier großen Meeren.

20. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug (= 1. 7) . . .“

21. Also sprach der Erhabene. Im Herzen ergriffen freuten sich die Bhikkhus an des Erhabenen Rede.

22. Wie aber dieser Bescheid erteilt wurde, wurde das Denken der Bhikkhus von Pāvā, dreißig an Zahl, durch Nichterfassen losgelöst von den weltlichen Einflüssen.

Sutta 14 bis 19. Mutter, Vater, Bruder, Schwester, Sohn, Tochter

1. Ort der Begebenheit: Sāvatthī.

2. „Unbekannten Anfangs, ihr Bihkkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . .

3. Nicht ist, ihr Bhikkhus, ein Wesen zu finden, das nicht früher einmal Mutter — Vater — Bruder — Schwester — Sohn — Tochter gewesen wäre während dieser langen Zeit.

4. Warum das? Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten usw. usw. (= 1. 3) . . . Auf diese Art ist ja lange Zeit hindurch von euch, ihr Bhikkhus, Leiden ausgekostet worden, ist Pein ausgekostet worden, ist Verlust ausgekostet worden, ist das Leichenfeld gewachsen. Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug, Widerwillen zu fassen gegen alle Gestaltungen, habt Ursache, genug, gegen sie gleichgültig zu werden, habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen.“

Sutta 20. Der Vepullaberg

Übersetzt von Seidenstücker, Pāli Buddhismus Nr. 58, S. 68.

1. Einstmals verweilte der Erhabene in Rājagaha auf dem Gijjhakūṭaberge.

[1]) P. *gāmaghātā ti — pāripanthakā ti — paradārikā ti*, wtl. als „Dorfmörder“, als „Wegelagerer“, als „Ehebrecher“.

2. Da nun redete der Erhabene die Bhikkhus an: „Ihr Bhikkhus!“ „Ja, Herr!“ erwiderten die Bhikkhus aufhorchend dem Erhabenen.

3. Der Erhabene sprach also: „Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die in dem Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen.

4. In früherer Zeit einmal, ihr Bhikkhus, hatte dieser Vepullaberg den Namen Pācinavaṃsa erhalten. In jener Zeit aber, ihr Bhikkhus, hatten die (dort lebenden) Menschen den Namen der Tivarā erhalten. Die Lebenszeit der Tivaramenschen, ihr Bhikkhus, betrug vierzig tausend Jahre. Die Tivaramenschen, ihr Bhikkhus, pflegten in vier Tagen auf den Pācinavaṃsaberg hinauf zu steigen und in vier Tagen wieder herunter zu steigen.

5. In jener Zeit aber, ihr Bhikkhus, war in der Welt der erhabene Kakusandha, der Arahant, der Allbuddha, aufgetreten. Der erhabene Kakusandha aber, ihr Bhikkhus, der Arahant, der Allbuddha, hatte ein Schülerpaar, Vidhura und Sajiva mit Namen, ein hervorragendes, treffliches Paar.

6. Sehet, ihr Bhikkhus! jener Name dieses Berges hier ist verschwunden, und jene Menschen sind gestorben, und jener Erhabene ist in das vollkommene Nirvana eingegangen.

7. So unständig, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen; so unfest, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen; so trostlos, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen. Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug, Widerwillen zu fassen gegen alle Gestaltungen, habt Ursache genug, gegen sie gleichgültig zu werden, habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen.

8. In früherer Zeit einmal, ihr Bhikkhus, hatte dieser Vepullaberg den Namen Vaṅkaka erhalten. In jener Zeit aber, ihr Bhikkhus, hatten die (dort lebenden) Menschen den Namen der Rohitassā erhalten. Die Lebenszeit der Rohitassamenschen, ihr Bhikkhus, betrug dreißig tausend Jahre. Die Rohitassamenschen, ihr Bhikkhus, pflegten in drei Tagen auf den Vaṅkakaberg hinauf zu steigen und in drei Tagen wieder herunter zu steigen.

9. In jener Zeit aber, ihr Bhikkhus, war in der Welt der erhabene Koṇāgamana, der Arahant, der Allbuddha, aufgetreten. Der erhabene Koṇāgamana aber, ihr Bhikkhus, der Arahant, der Allbuddha, hatte ein Schülerpaar, Bhiyyosa und Uttara mit Namen, ein hervorragendes, treffliches Paar.

10. Sehet, ihr Bhikkhus! jener Name dieses Berges hier ist verschwunden, und jene Menschen sind gestorben, und jener Erhabene ist in das vollkommene Nirvana eingegangen.

11. So unständig, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen usw. usw. (= 7) . . . habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen.

12. In früherer Zeit einmal, ihr Bhikkhus, hatte dieser Vepullaberg den Namen Supassa erhalten. In jener Zeit aber, ihr Bhikkhus, hatten die (dort lebenden) Menschen den Namen der Suppiyā erhalten. Die Lebenszeit der Suppiyamenschen, ihr Bhikkhus, betrug zwanzig tausend Jahre. Die Suppiyamenschen, ihr Bhikkhus, pflegten in zwei Tagen auf den Supassaberg hinauf zu steigen und in zwei Tagen wieder herunter zu steigen.

13. In jener Zeit aber, ihr Bhikkhus, war in der Welt der erhabene Kassapa, der Arahant, der Allbuddha, aufgetreten. Der erhabene Kassapa aber, ihr Bhikkhus, der Arahant, der Allbuddha, hatte ein Schülerpaar, Tissa und Bhāradvāja mit Namen, ein hervorragendes, treffliches Paar.

14. Sehet, ihr Bhikkhus! jener Name dieses Berges hier ist verschwunden, und jene Menschen sind gestorben, und jener Erhabene ist in das vollkommene Nirvana eingegangen.

15. So unständig, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen usw. usw. (= 7) . . . habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen.

16. Jetzt in der Gegenwart aber, ihr Bhikkhus, hat dieser Vepullaberg den Namen Vepulla erhalten. Jetzt in der Gegenwart aber, ihr Bhikkhus, haben diese (hier wohnenden) Menschen den Namen der Māgadhakā erhalten. Die Lebenszeit der Māgadhakamenschen, ihr Bhikkhus, ist wenig, gering, unbedeutend: wer lange lebt, der lebt hundert Jahre oder ein wenig mehr. Die Māgadhakamenschen pflegen im Augenblick auf den Vepullaberg hinauf zu steigen und im Augenblick wieder herunter zu steigen.

17. Jetzt in der Gegenwart aber, ihr Bhikkhus, bin in der Welt ich, der Arahant, der Allbuddha, aufgetreten. Ich habe aber, ihr Bhikkhus, ein Schülerpaar, Sāriputta und Moggallāna mit Namen, ein hervorragendes, treffliches Paar.

18. Es wird aber eine Zeit kommen, ihr Bhikkhus! da wird dieser Name dieses Berges verschwinden, und diese Menschen werden sterben, und ich werde in das vollkommene Nirvana eingehen.

19. So unständig, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen; so unfest, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen; so trostlos, ihr Bhikkhus, sind die Gestaltungen. Nunmehr aber, ihr Bhikkhus, habt ihr wohl Ursache genug, Widerwillen zu fassen gegen alle Gestaltungen, habt Ursache genug, gegen sie gleichgültig zu werden, habt Ursache genug, von ihnen euch loszulösen."

20. Solches sprach der Erhabene; nachdem der Führer auf dem Heilspfad solches gesprochen, sprach er weiter noch folgendes:

„Pācīnavaṃsa bei den Tivarā, bei den Rohitassā Vaṅkaka;

Bei den Suppiyā Supassa, und bei den Māgadhā Vepulla.

Unständig fürwahr sind die Gestaltungen; sie müssen entstehen und wieder vergehen.[1])

Nachdem sie entstanden, gehen sie unter; ihre Stillung ist segensreich."

---

[1]) Wtl. „sie sind dem Gesetz der Entstehung und des Unterganges unterworfen". Der berühmte Vers, der hier dem Buddha in den Mund gelegt wird, lautet im Pāli:

Aniccā vata saṃkhārā uppādavayadhammino,
uppajjitvā nirujjhanti, tesaṃ vūpasamo sukho.

Nach dem Mahāparinibbānasutta (Dīghanikāya XVI = II. 157) rezitiert ihn der Gott Sakka, nachdem der Buddha in das Nirvana eingegangen.

Die Vrātyas.

Von M. Winternitz.

Wer sind die Vrātyas? Die Frage ist sehr verschieden beantwortet worden. Die Inder erklären die Vrātyas in der Regel als Leute, die zwar in einer der drei höheren Kasten geboren sind, aber durch Vernachlässigung der brahmanischen Weihen, insbesondere des Upanayana, ihre Kaste verloren haben. A. Weber und die meisten Indologen nach ihm haben in ihnen Angehörige arischer, aber nichtbrahmanischer Stämme gesehen, die durch das Vrātyastoma-Opfer in die brahmanische Gesellschaft aufgenommen wurden. Nach J. Charpentier sind sie „śivaitische Asketen", „unzweifelhaft die Begründer des ausgedehnten Rudra-Śiva-Kultus, die geistlichen Ahnherren der späteren und jetzigen śivaitischen Gläubigen." Und kürzlich hat J. W. Hauer sich nachzuweisen bemüht, daß die Vrātyas nichts anderes sind, als primitive Wildekstatiker aus Kriegerstamm, die Vorläufer der Yogins. Der dunkle Hymnus vom Vrātya im Atharvaveda XV hat nach R. Roth „die Idealisierung des frommen Vagranten oder Bettlers (pārivrājaka usw.)" zum Zweck; nach M. Bloomfield die mystische Verherrlichung des Vrātya, der durch seine Überführung in die brahmanische Gemeinschaft eine Art Brahmacārin geworden ist und mit dem Brahman, dem göttlichen Prinzip, identifiziert wird. Charpentier sieht in dem Vrātya-Hymnus „eine kleine Psalmensammlung der Śivaverehrer", während er nach Hauer „richtig verstanden, ein uraltes Yoga-Handbuch, eine praktische Lehre des Yoga" darstellen soll.[1])

[1]) Literatur: A. Weber, Indische Studien I, 33; Indische Literaturgeschichte, 2. Aufl., Berlin 1876, S. 73, 85 f., 88, 122 ff., 163; Th. Aufrecht, Ind. Stud. I, 121 ff.; R. Roth im Petersburger Wörterbuch s. v. vrātya; A. Hillebrandt, Ritual-Literatur (Grundriß), S. 139 f.; M. Bloomfield, The Atharvaveda (Grundriß), S. 94, 95; Rājārām Bhāgavat, JBRAS 19, 1896, 357 ff.; E. W. Hopkins, Transactions of the Connectitut Academy of Arts and Sciences 15, 31 f.; W. D. Whitney and Ch. Lauman, Atharvaveda Transl. (Harvard Or. Ser. Vol. 8) II, p. 769 ff.; A. A. Macdonell and A. B. Keith, Vedic Index, London 1912, II, 341 ff.; J. Charpentier, WZKM 23, 151 ff.; 25, 355 ff.; A. B. Keith, JRAS 1913, 155 ff. J. W. Hauer, Die Anfänge der Yogapraxis, Berlin 1922, S. 11 ff., 172 ff.

Bei dieser Verschiedenheit der Meinungen scheint es mir nicht unangebracht, das Tatsächliche über den Vrātya einmal zusammenzustellen und zu sehen, wie weit wir über die Tatsachen hinauskommen können.

Etymologisch kann *vrātya* entweder von *vrata* „religiöse Pflicht", „Brauch", oder von *vrāta* „Schar, Bande", abgeleitet werden. Bloomfield[1]) meint, der terminus *vrātya* sei wahrscheinlich von Kompositis wie *anyavrata, apavrata,* usw., „verschiedene Bräuche habend", abzuleiten. Viel wahrscheinlicher ist es aber, daß *vrātya* ebenso wie *vrātīna* von *vrāta* herzuleiten ist. Die Bildung des Wortes *vrātīna* wird von Pāṇini V, 2, 21 (vrātena jīvati) gelehrt, und Patañjali bemerkt dazu: „Unter *vrāta* versteht man auf Anhöhen lebende Banden von verschiedener Abstammung und von ungezügelter Lebensweise; ihre Beschäftigung heißt *vrātam*; *vrātīna* ist einer, der von dieser *vrāta*-Beschäftigung lebt."[2])

Lāṭyāyana (Śrautasūtra V, 8) beschreibt ein eintägiges Somaopfer, Śyena genannt, das in Wirklichkeit ein Beschwörungszauber ist.[3]) Bei diesem Opfer wählt man die Söhne von Kriegern (yaudha) der Vrātinas oder auch — nach der Meinung des Śāṇḍilya — Arhats als Opferpriester. Diese tragen

[1]) The Atharvaveda, p. 95. Haradatta (im Kommentar zu Āpastambīya-Dhs. II, 3, 7, 13): vrate sukṛte sādhur vratyah sa eva vrātya iti pūjābhidhānam.

[2]) vrātena jīvatīty ucyate, kiṃ vrātaṃ nāma / nānājātīyā aniyatavṛttaya utsedhajīvinah saṃghāh vrātāh / teṣāṃ karma vrātam / vrātakarmaṇā jīvatīti vrātīnah. Die Kāśikā Vṛtti hat dies abgeschrieben, erklärt aber *utsedhajīvinah*: utsedhah śarīraṃ tadāyāsena ye jīvanti te utsedhajīvinah. Die Bedeutung „Körper" für utsedha wird in den Koṣas gegeben. Belegt ist *utsedha* in der Bedeutung „Erhebung, Anhöhe". Allerdings würde meiner Übersetzung *utsedhavāsinah* besser entsprechen. Möglich wäre auch, daß *utsedha* „gewalttätige Erhebung", „Kampf und Streit" bedeutete, und *utsedhajīvinah* durch „von Kampf und Streit lebend" zu übersetzen wäre. Ich möchte aber nicht so weit gehen, wie R. C. Majumdar, Corporate Life in Ancient India, 2nd Ed., Poona 1922, p. 222 f., der es durch „living by means of slaughter and killing" übersetzt und an Räuberbanden nach Art der „Thuggies" denkt. Ich sehe nicht, wie man für ut-sidh die Bedeutung „töten" herausbringen kann.

[3]) S. auch Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇa III, 2; Weber, Ind. Stud. I, 51 f.; Hillebrandt, Ritual-Literatur, S. 139.

rote Turbane, rote Kleider, eine Opferschnur, (im Köcher) eingesteckte Pfeile und Bogen mit abgespannter Sehne. Weber (Ind. Stud. I, 52) sagt: „Die *yaudhāḥ* und die *arhantaḥ* sind die Vorgänger der *rājanyāḥ* und *brāhmaṇāḥ*." Wir sind schwerlich berechtigt, hier von „Vorgängern" zu sprechen, sondern die Vrātīnas sind wahrscheinlich ein kriegerischer, in Banden lebender, nichtbrahmanischer Bergstamm, die ein ungezügeltes Kriegerleben führten (s. Patañjali oben), aber nicht nur Krieger (yaudhāḥ), sondern auch Priester unter sich hatten, die sie Arhats (arhantaḥ)[1]) nannten, wie auch die Buddhisten und Jainas ihre heiligen Männer mit diesem Namen bezeichneten. Von diesen Vrātīna-Arhats haben die Brahmanen, wie es scheint, den Śyena übernommen und ihrem Ritual eingefügt.

Man wird, glaube ich, die Vrātyas von den Vrātīnas nicht trennen dürfen. Und es ist wohl kein Zufall, daß der Vrātyastoma im Lāṭyāyana-Śraut. VIII, 6 in unmittelbarer Nähe des Śyena beschrieben wird.

Über das eintägige Vrātyastoma-Opfer werden wir kurz im Jaiminiya-Brāhmaṇa (II, 222)[2]) und ausführlicher im Tāṇḍya-Mahābrāhmaṇa (XVII) unterrichtet. Zu letzterem gibt Lāṭyāyana (Śraut. VIII, 6) eine Art Kommentar. Mehr oder weniger ausführlich handeln auch Kātyāyana-Śraut. XXII, 4 [3]) und Āpastamba-Śraut. XXII, 5, 4—14 über dasselbe Opfer.

Im Jaiminīya-Brāhmaṇa wird erzählt, daß die himmlischen Vrātyas (divyā vrātyāḥ) ein Vrātya-Wanderleben führten[4]) mit Budha als ihrem Oberhaupt (sthapati). Sie beleidigten irgendeinen Gott, Vāyu oder Īśāna. Dieser strafte sie, indem er ihr Opfer störte, so daß sie den Weg zum Himmel nicht fanden. Sie nahmen ihre Zuflucht zu Prajāpati und

[1]) Schon Weber a. a. O. hat darauf hingewiesen, daß der Titel *arhat* schon im Gaṇa brāhmaṇa zu Pāṇ. V, 1, 124 Vārtt. vorkommt. Die Vermutung liegt nahe, daß die Vrātīnas derselben Gegend angehören, wie die ersten Buddhisten und Jainas.

[2]) W. Caland, Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl, Amsterdam 1919, S. 183 f.

[3]) Übersetzt und erläutert von Charpentier, WZKM 25, 363 ff.

[4]) *Vrātyāṃ dhāvanti* in derselben Bedeutung wie *vrātyāṃ pravasanti* im Tāṇḍya-Mbr.

dieser verschaffte ihnen das Vrātyastoma-Opfer, durch welches sie den Weg zum Himmel fanden. Dann heißt es: „So sind auch diejenigen, welche (hier auf Erden) ein Vrātya-Wanderleben führen, gewissermaßen ratlos", mit Hilfe des Vrātyastoma gedeihen sie in bezug auf die Rede und sterben nicht dahin. Auch das Tāṇḍya-Mahābrāhmaṇa hat eine ähnliche Einleitung, nur sind es hier die Maruts, welche die „himmlischen Vrātyas" den Vrātyastoma lehren.[1]) Was wir nun Tatsächliches über die Vrātyas aus den verschiedenen vom Vrātyastoma handelnden Texten erfahren, ist ungefähr folgendes:

So wie die himmlischen Vrātyas einst zurückbleiben mußten, so werden auch auf Erden „diejenigen, welche ein Vrātya-Wanderleben führen", als niedriger stehend (hīnāḥ) verlassen (hīyante), denn sie widmen sich weder dem Vedastudium (brahmacarya), noch treiben sie Ackerbau oder Handel.[2]) Sie führen ein — nach brahmanischen Begriffen — sündiges Leben. Ihre Führer, gṛhapati genannt, sind zugleich ihre Priester und Richter. Diese tun etwas Gefährliches („sie essen förmlich Gift"), indem sie Speise, die eigentlich nur für das Opfer und die Brahmanen geeignet ist, als gewöhnliche Speise essen und unheilige Reden, die sie bei ihren Zeremonien führen, für heilig erklären[3]); als Richter sind sie ungerecht; und sie maßen sich Weihezeremonien an und reden wie Geweihte, ohne daß sie „geweiht" (dīkṣita) im brahmanischen Sinne sind.[4]) Der gṛhapati (Vorsteher einer Gruppe) wird nämlich zu dieser Stelle geweiht (gārhapatye dīkṣeran), und zwar wird der gelehrteste oder der vornehmste oder der reichste oder auch

[1]) Der Gṛhapati der „himmlischen Vrātyas" ist Dyutāna Māruta nach Tāṇḍya XVII, 1, 7. Im Jaiminīya Br. I, 276 f. (Caland a. a. O. p. 108) befragt Pṛthu Vainya die „himmlischen Vrātyas" über die Pavamānastomas.

[2]) Tāṇḍya XVII, 1, 2.

[3]) Ebenso wie es im Jaim. Br. heißt: avratam amedhyaṃ vadanti, „sie führen unfromme und unheilige Reden".

[4]) Das ist, glaube ich, der Sinn der Stelle (Tāṇḍya XVII, 1, 9), die wörtlich übersetzt lautet: „Gift schlucken ja diejenigen, welche Brahmanenspeise als gewöhnliche Speise essen, welche schlecht Gesprochenes für nicht schlecht gesprochen erklären, welche gewohnheitsmäßig über den, der nicht strafbar ist, Strafe verhängen, und welche, ohne geweiht zu sein, die Sprache der Geweihten reden."

der größte Übeltäter (nṛśaṃsatamaḥ) als gṛhapati geweiht.[1]) Der gṛhapati wird dadurch geehrt, daß die anderen erst essen, nachdem er seine Mahlzeit eingenommen hat. Es gibt aber vier Vrātyastomas, die für vier Arten von Vrātyas bestimmt sind: einer für alle, die überhaupt einer Vrātyabande angehören oder sich ihr anschließen[2]), ein zweiter für die als Übeltäter berüchtigten[3]), ein dritter für die Jüngsten und ein vierter für die Ältesten, die ihre Zeugungskraft verloren haben. Ein Gṛhapati der letzteren Klasse von Vrātyas war Kuṣītaka Sāmaśravasa, der in Folge eines Fluches sein Gelübde brach. „Darum tut sich von den Kauṣītakis keiner sehr hervor, denn sie waren mit dem Opfer nachlässig."[4]) Die Angabe, daß der Gründer einer vedischen Schule zu den Vrātyas gehörte, ist so unverdächtig, daß sie als historische Tatsache gelten muß.

Sehr ausführlich wird die äußere Erscheinung und das Auftreten der Vrātyas beschrieben. Der Gṛhapati trägt einen nach der Seite gebundenen Turban (uṣṇiṣa), einen Treibstock (pratoda), einen unvollkommenen Bogen (jyāhroḍa oder jyāhnoda[5]), ein schwärzliches Kleid[6]), einen silbernen Brustschmuck (niṣka), zwei Felle, eines schwarz und eines weiß, und er fährt auf

[1]) Lāty. VIII, 6, 1. Kāty. XXII, 4, 7. Charpentier, WZKM 25, 364 will nṛśaṃsa durch „Beschwörer" übersetzen. Ich kann keinen Grund sehen, von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes abzuweichen.

[2]) Kāty. XXII, 4, 3: vrātyagaṇasya ye sampādayeyus te prathamena yajeran. Nach dem Kommentar, dem Charpentier (a. a. O. S. 363) und Hillebrandt (Ritual-Literatur, S. 139) folgen, bedeutet dies: Vrātyas, die einer Gruppe von Vrātyas in Tanz, Gesang, Lautenspiel und im Gebrauch der Waffen Unterricht erteilen. Aber der Kommentar zu Lāty. VIII, 6, 2 (ye ke ca vrātyāḥ sampādayeyus) erklärt: „Was immer für Vrātyas zur Zahl der Vrātyas gehören." (nātra niyamaḥ ye kecit sampādayeyuḥ saṃkhyāṃ te) und Āpast. XXII, 5, 14 sagt nur: catuḥṣoḍaśī sarveṣām. Ich halte daher meine oben gegebene Übersetzung für richtiger.

[3]) Kāty. XXII, 4, 4: dvitīyena ninditā nṛśaṃsāḥ.

[4]) Tāṇḍya XVII, 4, 3. Als „ungeschickt und zurückgesetzt" (akuśalān vyāhatān) bezeichnet auch Dhānaṃjayya (Nidānasūtra VI, 12) die Kauṣītakis. Vgl. Weber, Ind. Stud. X, 145, A. 2; Keith, Harvard Oriental Series, vol. 25, p. 42.

[5]) „Mit einem kleinen Bogen ohne Pfeil gehen die Vrātyas einher, die Leute vor sich hertreibend (um sie zu erschrecken)". Lāṭy. VIII, 6, 8. Vgl. oben den Bogen mit abgespanntter Sehne bei den Vrātīna-Priestern.

[6]) *Kṛṣṇaśa* von Charpentier, WZKM 25, 366 richtig erklärt.

einem für schlechte Wege geeigneten Wagen (vipatha), der mit Brettern bedeckt ist. Die anderen Vrātyas sind ähnlich ausgestattet, haben aber noch rotgesäumte Kleider, sind mit Bändern geschmückt und tragen Sandalen. Die in dieser Beschreibung gebrauchten Ausdrücke waren zum Teil schon den Sūtraverfassern unklar, weshalb sie verschiedene Erklärungen von ihnen geben. Das ist ein Beweis, daß es sich hier um Lokaltrachten und die Ausrüstung einer ethnischen Gruppe handelt, nicht aber um eine Maskerade, wie Charpentier und Hauer annehmen. Ganz unverdächtig ist die Erklärung von Lāṭyāyana (VIII, 6, 9), wonach der *vipatha* ein Wagen der Östlichen *(prācyaratha)* ist. Dazu stimmt, daß dem Vrātya ein verachteter Brahmane aus dem Māgadhalande nahe steht. Denn am Ende des Opfers geben sie alle zur Ausstattung des Vrātya gehörigen Dinge entweder einem Vrātya, der das Vrātyaleben noch nicht aufgegeben hat, oder einem solchen Māgadha-Brahmanen (māgadhadeśīyāya brahmabandhave). Wem sie nämlich diese Dinge geben, auf den wischen sie die Sünde des Vrātyalebens ab.

Die Vrātyas sind Besitzer von Rindern, denn als Priesterlohn (dakṣiṇā) beim Vrātyastoma-Opfer haben sie 33 Kühe, der Gṛhapati sogar 66 Kühe zu geben. Wichtig ist aber die Bemerkung von Āpastamba (Śr. XXII, 5, 13): „Was immer sie erbeutet haben (sātam), das sollen sie als Priesterlohn geben, denn das ist der Besitz der Vrātyas." Damit sind sie doch wohl als ein räuberischer Volksstamm gekennzeichnet.

Während die Vrātyas als Leute von sündhaftem Lebenswandel geschildert werden, ist nicht ausdrücklich gesagt, daß sie (wie die Dharmaśāstras wollen) Leute sind, die zu den drei höheren Kasten gehören und die Weihen versäumt haben. Das aber wird ausdrücklich gesagt, daß sie nach Vollziehung des Vrātyastoma-Opfers zur Ess- und Opfergemeinschaft mit den höheren Kasten zuzulassen sind. Lāṭyāyana (VIII, 6, 30) sagt: „Von da an kann er bei ihnen essen und nach Belieben für sie opfern." Kātyāyana (XXII, 4. 27 f,) sagt kurz: „Nachdem sie mit dem Vrātyastoma geopfert haben, sollen sie von dem Vrātyaleben ablassen. Dann werden sie verkehrsfähig *(vyavahāryā bhavanti)*."

Der letzte Satz wird im Pāraskara-Gṛhyasūtra (II, 5, 42 f.) zitiert, wo gelehrt wird, daß für Leute, die durch drei Generationen von Vätern abstammen, die vom Lernen der Sāvitrī ausgeschlossen *(sāvitrīpatitāh)* waren, keine Weihen *(saṃskāra)* und kein Unterricht stattfinden soll, daß aber diejenigen, welche doch die Weihen wünschen, mit dem Vrātyastoma opfern sollen, worauf sie Veda-Unterricht genießen dürfen.

Damit kommen wir zur Dharmaśāstraliteratur, wo allgemein vrātyāh und sāvitripatitāh als synonym gelten.[1]) So sagt Manu II, 39 (=Viṣṇu XXVII, 27): Mitglieder der drei höheren Kasten, welche die für die Schülerweihe (Upanayana) vorgeschriebene Zeit versäumt haben, „sind vom Lernen der Sāvitrī ausgeschlossene Vrātyas, die den Ariern als verächtlich gelten" *(sāvitrīpatitā vrātyā āryagarhitāh)*. Ähnlich Yājñavalkya (I, 38), der noch hinzufügt: „Es sei denn, daß sie das Vrātyastoma-Opfer dargebracht haben."[2])

Ausführlicher und auch etwas anders als in II, 39 definiert Manu X, 20—23 die Vrātyas als diejenigen, welche von Mitgliedern höherer Kaste, die der Sāvitrī verlustig gegangen, mit Frauen gleicher Kaste gezeugt worden sind.[3]) Und als Abkömmlinge solcher Vrātyas werden allerlei „Mischkasten" konstruiert, die in Wirklichkeit Namen von Volksstämmen oder Sekten oder Berufen sind. So werden u. a. als Abkömmlinge von brahmanischen Vrātyas die Āvantyas (Bewohner des westlichen Mālwā) und die Vāṭadhānas (ein nördlicher Volksstamm) genannt; unter den Kṣatriya-Vaiśyas die aus der buddhistischen Literatur so wohl bekannten Mallas und Liccha-

[1]) Die Lexikographen erklären *vrātya* durch *saṃskārahīna* (Amara 2, 7, 53; Halāyudha 2, 249).

[2]) Gautama (XIX, 8) führt das im Veda gelehrte Vrātyastoma-Opfer als Beweis dafür an, daß trotz dem Gesetz des Karman die Verletzung der Kastengesetze gesühnt werden kann. Vāsiṣṭha (XI. 76—79) schreibt für den patitasāvitrīka entweder das Uddālakavrata (ein in Vers 77 beschriebenes Fastengelübde) oder das Aśvamedha-Schlußbad oder das Vrātyastoma-Opfer vor. Ein Vrātyaprāyaścitta wird im Prāyaścittaviveka des Śūlapāṇi gelehrt (s. Aufrecht, Cat. Bodl., p. 282).

[3]) Mit dieser Definition stimmt Kauṭilya (Arthaśāstra, p. 165, 2) überein und ebenso Baudh. Dh. I, 8, 16, 16, wo *sādṛśyāt* dem *savarṇāsu* bei Manu und bei Kauṭilya entspricht.

vis von Magadha und Nepal, die Draviḍas, aber auch die Naṭas (Schauspieler) und Karaṇas (nach einer Erklärung „Spione"); unter den Vaiśya-Vrātyas die Maitras (Anhänger der maitrī-Lehre, Buddhisten?) und Sātvatas (Bhāgavatas).

Im Kauṭilīya (p. 163, 4) werden im Erbrecht die Vrātyas neben Sūtas, Māgadhas und Rathakāras genannt: bei Söhnen von allen diesen erbt entweder einer, wenn dieser eine Herrenstellung unter den Brüdern einnimmt, und muß dann die anderen erhalten, oder falls keiner unter ihnen der Herr ist, erben sie alle zu gleichen Teilen.

Das Leben als Vrātya (vrātyatā) wird unter den Upapātaka-Sünden aufgezählt (Manu XI, 63). Wer für einen Vrātya opfert (vrātyayājaka), muß sich durch Prāyaścittas entsühnen (Manu XI, 198; Yājñ. III, 289). Geschlechtsverkehr mit einer vrātyā wird wie der mit einer cāṇḍālī durch eine Geldbuße gesühnt (Manu VIII, 373). Im Mahābhārata (V, 34, 48) wird der Vrātya in einer langen Liste zusammen mit Brandstiftern, Embryotötern, Schändern des Ehebetts des Lehrers, Religionslosen (nāstika), Vedaverächtern u. a. unter den Menschen genannt, die dem Brahmanenmörder gleichzustellen sind. An einer anderen Stelle des Mahābhārata (XIII, 49) werden unter den verschiedenen Arten von Söhnen, die aus Mischehen entstehen und zur Klasse der Apasadas (Auswürflinge) gehören, auch die von einem Cāṇḍāla, einem Vrātya oder einem Vaidya mit einer Brāhmaṇa- oder Kṣatriya-Frau gezeugten Söhne erwähnt.[1]) Varāhamihira sagt, daß der Flug eines Vogels in der Nähe des Nordens auf Gefahr hinweist, die von Hunden, Vrātyas, Brahmanen, Sklaven oder Huren droht.[2])

Darüber sind wohl alle Forscher einig, daß die Einreihung der Vrātyas in das brahmanische Kastensystem etwas Künstliches ist. Nehmen wir die Zeugnisse der Brāhmaṇas, Śrautasūtras und Dharmaśāstras zusammen, so erscheinen uns die Vrātyas als außerhalb des brahmanischen Kastensystems

[1]) Bei Manu X, 16 f. werden Söhne von Vrātyas bei der Aufzählung der Apasadas nicht erwähnt.

[2]) Bṛhatsaṃhitā 87, 39: āsanne ca śvabhayaṃ vrātyadvijadāsagaṇikānām. H. Kern (Verspreide Geschriften II, p. 113) übersetzt vrātyadvija als ein Wort: „Vrātya brahman."

stehende Leute, die nach brahmanischen Begriffen ein sündhaftes Leben führten, in Banden herumschwärmten, eine fremdartige Tracht trugen, räuberische Herdenbesitzer waren, ihre eigenen sozialen Einrichtungen und religiösen Gebräuche hatten, aber doch ein gewisses Ansehen genossen, so daß die Brahmanen ihnen gerne goldene Brücken bauten, um sie in ihr religiös-soziales System einzugliedern.[1]) Ob sie Arier oder Nicht-Arier waren, läßt sich nicht entscheiden. Was über ihre Tracht und ihre Lebensweise gesagt ist, deutet eher auf nichtarische Stämme hin. Einige Umstände weisen darauf hin, daß sie dem Osten angehörten.

In den bisher erwähnten Quellen deutet nichts darauf hin, daß die Vrātyas eine religiöse Sekte, Verehrer des Rudra-Śiva oder gar eine Art Yogins waren. Die Hypothesen von Charpentier und Hauer stützen sich fast ausschließlich auf den Vrātya-Hymnus des Atharva-Veda (XV). Nun ist dieser Hymnus unendlich dunkel, es ist daher leicht möglich, alles aus ihm herauszulesen, was man will, und noch leichter ist es, einem Kritiker der einen oder anderen Hypothese zu entgegnen, daß er für vieles, was der Hymnus enthält, keine bessere oder überhaupt keine Erklärung geben kann.

Das Thema des Hymnus ist einerseits die Verherrlichung des Brahman[2]), des höchsten göttlichen und kosmischen Prinzips, andrerseits der himmlische Vrātya, den wir auch in den Brāhmaṇas kennen gelernt haben[3]), der aber hier als mit

[1]) Noch heute wird der Vrātyastoma in Indien verwendet, wenn ein Europäer in die Brahmanenkaste aufgenommen wird. Wenigstens ist mir ein solcher Fall bekannt, wo eine Europäerin, die einen Brahmanen heiratete, in die Brahmanenkaste aufgenommen wurde.

[2]) In der Cūlikā-Upaniṣad, Vers 11, wird mit den Worten: brahmacārī ca vrātyaś ca skambho'tha palitas tathā / anaḍvān rohitocchiṣṭah paṭhyate Bhṛguvistare // auf die Hymnen des Atharvaveda hingewiesen, in denen das Brahman als Brahmacārin (XI,5), alsVrātya (XV), als Skambha (X, 7; 8), als Palita (IX, 9, 1; 10, 10), als Ochs (IV, 11), als das Ucchiṣṭa (XI, 7) und als der Rohita (XIII, 1—3) verherrlicht wird. Auch wenn in der Praśna-Upaniṣad II, 11 der Prāṇa als höchstes Wesen mit dem Vrātya identifiziert wird, so ist das nur eine Bezugnahme auf Ath. XV. Diese Stellen beweisen nichts für den menschlichen Vrātya.

[3]) Auch im Tāṇḍya XXIV, 18, 2 ff. wird von einem Opfer der göttlichen Vrātyas (daivānāṃ vrātyānām) unter Budha als Sthapati erzählt.

Rudra (Mahādeva, Īśāna) identisch erscheint. Die Verherrlichung des himmlischen Vrātya gibt Anlaß zu Reflexionen über den irdischen Vrātya. Sowie in dem Hymnus Atharvaveda XI, 5 der Brahmacārin als das Brahman verherrlicht wird,[1]) so wird hier der himmlische Vrātya Rudra-Mahādeva als mit dem höchsten Wesen identisch gepriesen, dieser aber in verschwommener Weise mit dem irdischen Vrātya, „der dieses (Mysterium) kennt", in Verbindung gebracht. Der letztere ist aber kein anderer als der Vrātya, der durch das Vrātyastoma-Opfer schon in die brahmanische Gemeinschaft aufgenommen worden ist.[2]) Dieser Vrātya ist würdig, als Gast von jedem König und jedem Agnihotrin mit höchsten Ehren empfangen zu werden.[3])

Das Hinauslaufen des himmlischen Vrātya nach allen Weltgegenden (Ath. XV, 2. 5. 6. 14) hängt wahrscheinlich mit dem Charakter des Rudra als eines allgegenwärtigen und sich ins Unendliche vervielfältigenden Gottes zusammen.[4]) Charpentier[5]) will beweisen, daß der Gṛhapati und die Vrātyas, die sein Gefolge bilden, in einem Aufzug erscheinen, der an Rudra-Śiva erinnern soll, und daß der Gṛhapati den Rudra selbst darstellt, „der durch das regelrechte Opfer in den Kreis der vorausgegangenen Götter aufgenommen wird." Aber nur wenige Einzelheiten der Ausstattung des Vrātya stimmen mit der Erscheinung des Rudra überein. Es ist richtig, daß Rudra *uṣṇīṣin* „Turbanträger", genannt wird, daß er ein Bogenschütze ist, er wird (was zum mindesten sehr wahrscheinlich ist) im Ait. Br. V, 14 *kṛṣṇaśavāsī puruṣaḥ*, „der Mann im schwärzlichen Gewande", genannt und er hat (Rv. II, 33. 10) auch einen Brustschmuck (*niṣkaṃ yajatam*). Aber er hat

[1]) Dieser Hymnus ist allerdings viel klarer und durchsichtiger, als Ath. XV.

[2]) Das beweist die zum Teil mit Brāhmaṇa und Śrautasūtra übereinstimmende Schilderung der Tracht und des Aufzugs des Vrātya in Ath. XV, 2.

[3]) Diese Stelle (Ath. XV, 10—13) wird im Āpastambīya-Dharmasūtra (II, 3, 7, 12—17) bei den Vorschriften über den feierlichen Gästeempfang (ātithya) als ein „brāhmaṇam" und mit den Worten „iti vijñāyate" in gekürzter und freier Wiedergabe zitiert. Wenigstens müssen wir dies annehmen, so lange kein ähnlicher Text aus dem Yajurveda bekannt ist.

[4]) Vgl. E. Arbman, Rudra, Uppsala 1922, S. 222 ff.

[5]) WZKM 25, 370 f.

keinen besonderen Bogen (*jyāhroḍa*) wie der Vrātya, keinen besonderen Wagen, keine Felle usw. Könnte es nicht vielmehr umgekehrt sein, daß Rudra als der himmlische Vrātya [1]) und als der mit Wäldern und Bergen enge zusammenhängende Gott[2]) in der Ausstattung einigermaßen den in Bergen und Dschungeln wohnenden Vrātyas ähnlich dargestellt wurde? Von einer „theatralischen Aufführung"[3]) kann ich beim Vrātyastoma-Opfer schlechterdings nichts sehen.

Daß Roths Vermutung, es sei im Atharvaveda XV der fromme Vagrant oder Bettler (parivrājaka usw.) verherrlicht, durch die Erwähnung des Turbans, des Wagens und des Treibstocks als unzutreffend erwiesen ist, haben A. A. Macdonell und A. B. Keith (Vedic Index s. v. vrātya) mit Recht hervorgehoben. Die Ausstattung und der Aufzug der Vrātyas, wie sie im Brāhmaṇa und in den Sūtras geschildert werden, sprechen aber ebensosehr gegen die Annahme Hauers, daß die Vrātyas eine Art Yogins gewesen seien.

Ath. XV, 2 heißt es vom himmlischen Vrātya, daß „der Tag sein Turban, die Nacht seine Haare" sind. Daraus kann man wohl schließen, daß der Vrātya schwarzes Haar hatte, was bei einem Inder nichts ungewöhnliches ist, — aber Hauer schließt: „er hat wohl auffallend langes Haar getragen", wie die heutigen Yogins. Der Aufzug des Vrātya im Ath. XV soll dem des Yogin ähnlich sein, aber — „verschieden ist nur der gewaltige Apparat an Ausrüstung und Begleitung", d. h. verschieden ist eben die Hauptsache. Der himmlische Vrātya läuft in Ath. XV, 2 nach allen Himmelsrichtungen hinaus (s. oben), — das heißt nach Hauer: er schwankt hin und her wie ein Ekstatiker. Nach Ath. XV, 3. 1 steht der himmlische Vrātya ein ganzes Jahr aufrecht da. Dann sagen die Götter zu ihm: „Vrātya, warum stehst du?" worauf er erwidert: „Man richte mir einen Thronsessel (āsandī) her." Das geschieht in ziemlich prunkvoller Weise. Der Vrātya ist hier offenbar

---

[1]) „Banden" (vrāta) und „Herren der Banden" (vrātapati) gehören zum Gefolge des Rudra, sie erscheinen im Śatarudriya unter den mit Rudra verehrten Wesen (Taitt. Saṃh. IV, 5, 4, 1; Kāṭhaka XVII, 13 etc.).

[2]) Vgl. Arbman a. a. O., S. 32 ff.

[3]) Charpentier, WZKM 25, 372.

als ein König dargestellt. Die Götter geben ihm denn auch ein königliches Gefolge: Diener, Herolde, einen Sänger (māgadha), eine Hetäre (puṃścali) und Leibwächter. Daß der göttliche Vrātya ein Jahr lang aufrecht steht, ist für Hauer ein Beweis, daß er ein Yogin ist, der die Stehübung vollzieht. Auf Thronsessel pflegen sich allerdings die Yogins nicht niederzulassen. Aber die Hölzer des Sessels sind verschiedene Sāmans. Das verbindet ihn mit der Yogapraxis des „Summens des Om." Was soll aber der Māgadha und die Hetäre im Gefolge eines Yogin? Nun, im Puruṣamedha wird der Māgadha „dem gewaltigen Lärm" (atikruṣṭāya) geopfert, — also dürfen wir in ihm wohl „einen der lauten Brüller" sehen, „denen wir in der wild-ekstatischen Praxis so oft begegnen." Aber wer der Māgadha ist, wissen wir doch wirklich aus der indischen Literatur besser, als aus der Praxis der Wildekstatiker. Und was soll die Hetäre im Gefolge des Vrātya? Da hilft L. v. Schroeder, der gezeigt hat, daß bei Fruchtbarkeitszeremonien die Hure eine gewisse Rolle spielt. Aber was hat der Yogin mit dem Fruchtbarkeitszauber zu tun?

Im Brāhmaṇa heißt es, daß der Vrātya die Sprache des Geweihten (dīkṣita) redet, trotzdem ihm die brahmanische Weihe fremd ist. „Die Sprache des Geweihten", sagt Hauer „ist aber nichts anderes als das stammelnde und triebhafte, also ekstatisch erregte Reden". Das mag richtig sein. Aber dieses Reden der Sprache des Geweihten bezieht sich doch nicht auf alle Vrātyas, sondern nur auf den zum Gṛhapati Geweihten (s. oben), der als Führer der Bande auch kultliche Funktionen gehabt zu haben scheint.

Es heißt ferner an derselben Stelle, daß sie „Straflose mit dem Stocke schlagen". Wie kommt das dem Yogin zu? Hier hilft Heinrich Schurtz, der von den ekstatischen Tänzern in Nordamerika berichtet, die sich in ihrer Ekstase gelegentlich auf die Zuschauer stürzen, um sie zu quälen. Aus den Worten „Gift schlucken ja diejenigen", die, wie wir oben (S. 55) gesehen haben, nichts anderes bedeuten als: „sie tun etwas Gefährliches", schließt Hauer, daß die Vrātyas „gewohnheitsmäßige Giftesser waren wie manche der heutigen Yogins, und daß sie den heißen, vielleicht mit Branntwein zubereiteten

heiligen Reisbrei, den man im brahmanischen Kulturkreis nur bei Opfern aß, als ihre tägliche Speise genossen." Von einer Zubereitung des Reisbreis mit Branntwein steht aber auch nicht das geringste im Text.

Eine Vergleichung mit ekstatischen Tänzen im alten Syrien und der Geheimbünde in Ozeanien und Nordamerika soll beweisen, daß wir es in Ath. XV mit einem ähnlichen „ekstatischen Glückstanz" zu tun haben.

In der Weise — es ist unmöglich, hier auf alle Einzelheiten einzugehen — liest Hauer mit kühner, ja oft geradezu bewunderungswürdiger Phantasie aus dem Atharvaveda XV alle möglichen Tänze und Übungen des primitiven Wildekstatikers heraus und kommt so zu dem Schlusse, daß der Vrātya ein primitiver Wildekstatiker, ein Vorläufer des Yogin ist. Ich gestehe, daß diese geistreichen und phantasievollen Ausführungen etwas Bestechendes an sich haben und zuerst auch mich anzogen, aber bei näherem Zusehen fehlt ihnen doch der Boden der Tatsachen. Ich war wohl einer der ersten, der den Wert ethnologischer Parallelen für die Indologie betont hat, und es liegt mir ferne, die Heranziehung solcher Parallelen tadeln zu wollen. Aber die Ethnologie kann uns doch immer nur ein Wegweiser sein, sie kann die Richtung angeben, in der sich die Forschung zu bewegen hat, aber ethnologische Parallelen von Naturvölkern und anderen Völkern können für die Inder nichts beweisen, sie können die auf indischem Boden mangelnden Tatsachen nicht ersetzen.

Und wenn wir auf dem Boden der Tatsachen bleiben, die uns die indische Literatur bietet, werden wir dem kühnen Flug ins Land der Phantasie nicht folgen können, sondern uns mit der nüchternen Annahme begnügen müssen, daß die Vrātyas einer der vielen indischen Volksstämme sind, die der brahmanischen Kultur ursprünglich ferne standen, aber durch die geschickte Propaganda der Brahmanen allmählich in ihren Kulturkreis und ihre soziale Ordnung hineingezogen wurden.

Zwei hölzerne Votiv-Stūpas aus Chinesisch-Turkistan.

Von A. v. Le Coq, Berlin.

Der erste der beiden Stūpas stammt aus der wahrscheinlich ältesten der von uns bearbeiteten Tempelanlagen, nämlich aus der ausgedehnten, auf drei in die Ebene vorspringenden Felsklippen südlich der großen Heerstraße zwischen Tschärbägh und Tumschuq (östlich von Maralbaschi) liegenden Ruinengruppe von Tumschuq. Dieser Stūpa wurde auf der Westklippe, an der Südseite eines großen viereckigen Stūpa aus Luftziegeln gefunden; eine sehr kleine hölzerne Buddhastatuette im Gandhärästil wurde auf der Westseite desselben Gebäudes ausgegraben.

Der Stūpa (Fig. I) ist aus einem Stück Holz geschnitzt und z. T. auf der Drehbank gedreht. Er besteht aus einem viereckigen Unterbau mit zylinderförmigem Aufsatz, dessen durch eine tief eingeritzte Linie abgegrenzter Oberteil abgerundet ist. Der Schirm setzt sich aus 15 Abteilungen zusammen; er ruht auf einem der Mitte des runden Teiles entspringenden Piedestal etwa von der Form eines Capitells mit 4 überhängenden Platten oder Abstufungen (dem alt-indischen Stufen-Aufsatz) und trägt am oberen Ende den Dreizack auf einem rundlichen Knauf.

Auf der Rückseite wurde der Schirm gestützt durch zwei runde Stäbchen, die in dem runden Teil des Stūpa staken; nur auf einer Seite (der rechten, links vom Beschauer) war die Stütze erhalten.

Die Vorderseite des Unterbaus ist leider z. T. gewaltsam abgespalten, z. T. durch Feuer beschädigt worden.

Man kann aber noch sehr wohl erkennen, daß der Schnitzer, unter Belassung eines schmalen viereckigen Rahmens, die Fläche der Vorderseite durch Abtragen einer Schicht etwas tiefer gelegt hat. Auf dieser vertieften Fläche hat er dann eine sitzende Buddhafigur mit Nimbus und Mandorla herausgeschnitzt in der Weise, daß die Mandorla einer muschelartigen

Vertiefung gleicht. Die beiden oberen Ecken zwischen Nimbus und Rahmen sind mit einem im Kerbschnittverfahren hergestellten Dreiblatt ausgefüllt.

Wie alle von den deutschen Expeditionen aufgefundenen Holzschnitzereien, war auch dieser Stūpa mit einer Schicht weißen Stucco überzogen, auf der die Bemalung angebracht wurde.

Wir möchten dem Stūpa ein verhältnismäßig hohes Alter zusprechen, keinesfalls gehört er einer späteren Zeit als dem 6. Jahrhundert an.

Der zweite Stūpa (Abb. 2 a b) wurde ausgegraben in dem merkwürdigen Tempel der großen Siedelung von Qyzil bei Kutscha, den wir den „größten Tempel" benannt haben; das Stück fand sich im Schutt nahe dem Eingang.

Auch dieser Stūpa ist aus einem Stück hergestellt. Der viereckige Unterbau ist auf der Vorderseite ausgehöhlt und mit einem Eingangstor versehen, das eine Art Hufeisenbogen auf niederen Säulen aufweist.

Wir nehmen an, daß auch in diesem Stūpa eine Buddhafigur in der Höhlung der Vorderseite ihren Platz gehabt hat.

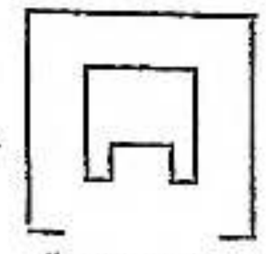
Auf dem Unterbau ruht eine an allen vier Seiten überragende viereckige Platte mit abgerundeten Ecken, auf der sich der runde Teil des Stupa erhebt; dieser ist aber keine Halbkugel, sondern hat die Form des unteren Teiles eines Hühnereies.

Der Schirm ist stark beschädigt und zeigt nur noch 6 Abteile; sein Piedestal ist von ähnlicher Form, wie der bei dem ersten Stūpa geschilderte, besteht hier aber nur aus drei überhängenden Platten.

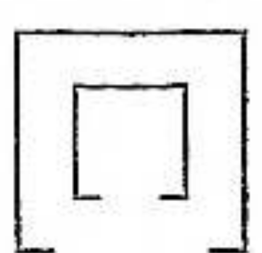
Der ganze Stūpa ist mit Mattgold (auf einer dünnen Stuccoschicht) überzogen. Auf den Bogen und den Säulen des Eingangs sind noch Reste von Farben (besonders Ultramarin) erhalten. Auf den beiden Seiten des Unterbaus, rechts und links von der Vorderseite, ist in Ultramarin, Fleischfarbe, Rot und Weiß je ein sitzender Buddha aufgemalt, hinter dem auf jeder Seite drei stilisierte Flammen hervorlodern (hinter den Schultern, hinter den Ellenbogen und hinter den Knieen).

Diese Miniaturmalereien sind von großer Feinheit. Unserer Chronologie nach gehört dieser Stūpa dem 6.—7. Jahrh. an.

Wenn man die Entwickelung der Pfeilertempel in den Kultstätten Ostturkestans verfolgt, wird man gewahr, daß man allmählich die Nische des Kultbildes im Stūpa immer tiefer aushöhlte, bis man schließlich, in den östlichen Siedelungen, den vollständig ausgehöhlten Stūpa zu einem Raum umschuf und ihn als Cella benutzte; die früher in der Nische angebrachte Kultfigur setzte man nunmehr als Statue an die Rückwand des neugeschaffenen Raumes oder ließ sie auf die Rückwand malen. Es scheint, daß man bei den abgebildeten Votiv-Stūpas den Beginn dieser Entwicklung vor sich hat.



Ältere Form des Stūpa-Tempels



Jüngere Form des Stūpa-Tempels

Von großem Interesse sind die indischen Hufeisenbögen, die wir nicht nur in kleinen, zu Votivgaben oder zu Gruppendarstellungen in Holzschnitzerei gehörigen Exemplaren, sondern auch in großen, dem Kultus dienenden Gebäuden gehörigen Stücken — letztere auf der Westklippe von Tumschuq — gefunden haben.

Da das Tor an unserem Stūpa so zerstört ist, daß man die Form des Bogens nicht genau erkennen kann, geben wir hier noch zwei (nicht zu einander gehörige) Hälften solcher Torbögen (Fig. 3), die aus der Pfauenhöhle in Qyzil stammen und einer Zeit zwischen dem 7. und 8. Jahrhundert angehören dürften.

Auch an diesen Stücken sind Reste reicher Bemalung auf dem zum größten Teil abgeblätterten Stuccobelag erhalten.

Bhikkhu-Pātimokkha
— Die Ordensregel der Mönche —

Aus dem Pāli ins Deutsche

übertragen und erläutert

von Karl Seidenstücker.

Die vorliegende deutsche Übersetzung des *Pātimokkha* fußt auf einer in singhalesischen Typen gedruckten Textausgabe v. J. 1914;[1]) sie umfaßt beide Ordensregeln: die für die Mönche und die für die Nonnen geltenden, und wird in ihrer Buchausgabe durch eine größere Abhandlung eingeleitet werden. Der in dieser Nummer der „Zeitschrift für Buddhismus" veröffentlichten ersten Partie der „Ordensregel der Mönche", welche die Einleitung, die *pārājikā*, *saṅghādisesā* und *aniyatā dhammā* umfaßt, mögen einige wenige Worte als Einleitung vorausgeschickt werden.

Obwohl das *Pātimokkha* bekanntlich keine für sich bestehende Schrift des *Vinaya-Piṭaka* bildet, seine einzelnen Regeln sich vielmehr im *Sutta-Vibhaṅga* zerstreut finden, ist der Text doch wiederholt gesondert herausgegeben und übersetzt worden.[2])

Das *Bhikkhu-Pātimokkha* enthält als der für die Mönche geltende *codex poenalis* in der uns vorliegenden Fassung der Theravāda-Schule 220 bezw. 227[3]) Vergehen, die ein Bhikkhu zu meiden hat, und wird monatlich zweimal, am Tage des Vollmonds und Neumonds, in feierlicher Versammlung vorgetragen. Es kann als sicher gelten, daß das Pātimokkha im Laufe

---

[1]) The *Ubhaya-Mātikāpāli* or the *Bhikkhubhikkhunīpātimokkha*. A compendium of the rules of the Parajika and Pachiti Text Books of the Vinaya Pitaka by the Dhamma Sangahaka Maha Theras. Edited and translated with a paraphrase by N. M. Vimalasara Thero. Revised by Pandit M. Dharmaratna. Colombo 2457 (1914).

[2]) Textausgabe mit russischer Übersetzung beider Ordensregeln von Minayeff: *Prātimokṣa-Sūtra*. St. Petersburg 1869. Textausgabe mit englischer Übersetzung des *Bhikkhu-Pātimokkha* von Dickson im JRAS. 1875, p. 1 ff.; 1876, p. 62 ff. Eine englische Übersetzung des *Bhikkhu-Pātimokkha* von Rhys Davids und Oldenberg in SBE. XIII, p. 1—69. Eine deutsche Übersetzung desselben Textes aus dem Holländischen von Kern bei Kern-Jacobi: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, II, p. 98—139. Dazu kommt dann noch die oben genannte Colomboer Ausgabe (mit singhalesischer Übersetzung) von Vimalasāra.

[3]) Je nachdem nämlich die sieben *adhikaraṇasamathā dhammā* am Schluß der Mönchs-Ordensregel zu ihrem Bestande gezählt werden oder nicht. In der mir vorliegenden Colomboer Ausgabe sind sie nicht mehr numeriert.



Fig. 1. Tumschuq. Größe: 40 cm hoch.



Fig. 2a. Größte Höhle, Qyzil. 24 cm hoch.



Fig. 2b. Größte Höhle Qyzil. 24 cm hoch.



Fig. 3. Pfauen-Höhle, Qyzil. 15 cm hoch.

der Zeit mancherlei Veränderungen und Zusätze erfahren hat und daß sein Umfang ursprünglich kleiner gewesen ist. Bezeugt wird uns das vom Pāli-Kanon selbst, wo an einigen Stellen, wie Aṅg. III, 83, die Zahl der einzelnen *Pātimokkha*-Regeln auf 150 normiert ist. Im „Sūtra der 42 Teile", dem ältesten Text des chinesischen Buddhismus, ist im ersten Kapitel von 250 Regeln die Rede;[1]) die tibetische Fassung kennt 253, eine andere, welche in der *Mahāvyutpatti* zugrunde gelegt ist, 259 Regeln.[2]) Aus dem Vorkommen des *Pātimokkha* in den verschiedensten Schulen des Buddhismus dürfen wir indessen schließen, daß sein ältester Bestand in eine recht frühe Zeit zurückreicht, und es ist sehr wohl möglich, daß sein ursprünglicher Kern auf Buddha selbst zurückgeht. Für das hohe Alter des *Pātimokkha* sprechen noch andere, besonders von Rhys Davids, Oldenberg und Kern (a. a. O.) angeführte Gründe, von denen der beachtenswerteste wohl der ist, daß man zu der Zeit, in der der Komplex des *Vinaya-Piṭaka* zum Abschluß kam, die Bedeutung des Wortes *Pātimokkha* bereits nicht mehr verstand und ihm eine Deutung gab,[3]) die von der abendländischen Forschung mit Recht als unzutreffend abgelehnt worden ist.

Die von Oldenberg gegebene Deutung, der das Wort auf *pratimokṣa* im Sinne von „Entlastung, Absolution" zurückführte, erscheint auf den ersten Blick sehr einleuchtend und ist, trotz der Einwendungen Kerns, sprachlich sehr wohl zu halten.[4]) Wir kommen indessen an vielen Stellen des Kanons, wo das Wort in der Wendung *pātimokkha-saṃvara-sīla* und ähnlichen vorkommt, mit dieser Erklärung nicht aus. Und so möchte ich mich der bereits von Childers gegebenen Erklärung, der das Wort auf *pratimokṣya* zurückführte und es als „that which should be binding" erklärte, anschließen, indem ich es etwas frei, aber sinngemäß, als Ordensregel wiedergebe.[5]) Ich glaube, daß wir mit dieser Übersetzung an allen Stellen durchkommen.

---

[1]) Vergl. die englische Übersetzung dieses Textes bei Soyen Shaku, Sermons of a Buddhist Abbot, p. 5.

[2]) S. Kern-Jacobi, a. a. O. II., p. 13, Anm.

[3]) Mahâvagga II, 3, 4. Vergl. Rhys Davids-Oldenberg, SBE. XIII, Introduction; Kern-Jacobi, a. a. O. II, p. 14 ff.

[4]) Vergl. Oldenberg, Buddha (8.—9. Aufl.), p. 419, Anm. 1.

[5]) S. Childers s. v.; Rhys Davids-Stede s. v. Vergl. ferner SBE. XIII, p. XXVII f.; Kern-Jacobi, a. a. O. II, p. 14 ff.; Winternitz, Buddh. Literatur, p. 18, Anm. 3; E. Hardy, Der Buddhismus (Ausgabe von R. Schmidt), p. 132, Anm. 2; Franke, Dīghanikāya, p. 66, Anm. 7; Oldenberg, Vinaya-Piṭaka, p. XV ff., Geiger, Pāli, p. 10 u. 11.

Verehrung Ihm, dem Erhabenen, Heiligen, vollkommen Erwachten!

[*Nidāna: Einleitung.*[1])]

Es höre mich die Hohe Gemeinde!

Heute ist Feiertag,[2]) der fünfzehnte[3]) (Tag des Halbmonats). Wenn es der Gemeinde genehm ist, möge die Gemeinde Feiertag halten und die Ordensregel vortragen. Was hat die Gemeinde zuvörderst zu tun? Ihr müßt eine Erklärung über die Reinheit abgeben,[4]) ehrwürdige Herren. Ich werde die Ordensregel vortragen; lasset uns alle, die wir anwesend sind, sie aufmerksam anhören und uns vergegenwärtigen! Wer eines Vergehens schuldig ist, möge es bekennen; liegt kein Vergehen vor, ist Stillschweigen zu beobachten. Aus dem Schweigen aber werde ich zur Kenntnis nehmen, daß die Ehrwürdigen rein sind. Wie aber jeder einzelne auf eine an

---

[1]) Der Text dieser Einleitung nebst einem alten Kommentar findet sich Mahāvagga II, 3.

[2]) *Uposatha* bedeutet wörtl. „Fasttag". Der Name ist vom Brahmanismus übernommen, aber für die buddhistischen Mönche handelte es sich an diesen Tagen nicht um Fasten.

[3]) „Es dachten nun die Mönche bei sich: ‚Wie viele Feiertage gibt es eigentlich?' Sie wandten sich in dieser Angelegenheit an den Erhabenen. ‚Folgende sind die Feiertage, ihr Mönche: der vierzehnte und fünfzehnte (Tag des Halbmonats). Dies sind die zwei Feiertage, ihr Mönche' " (Mahāvagga II, 14, 1). Es sind das die Tage des Vollmonds und Neumonds.

[4]) In der ältesten Zeit lag in diesen Worten wohl nur die Aufforderung, für abwesende kranke Mönche auf deren Auftrag hin ihre „Reinheit" *(pārisuddhi)* kundzutun, d. h. die Erklärung abzugeben, daß die betreffenden kranken Mönche von den in der Ordensregel enthaltenen Vergehen frei seien; vergl. Mahāvagga II, 22. Die dreimalige Frage am Ende der Einleitung und der folgenden Kapitel zeigt, daß ursprünglich jeder Mönch, der sich eines Vergehens erinnert, dieses vor der Gemeinde bekennen mußte. Jüngere Texte indessen geben eine andere Auffassung wieder: Danach darf kein Mönch ohne vorheriges Bekenntnis einer begangenen Schuld und ohne die Übernahme einer eventuellen Buße an der Beichtfeier teilnehmen. „Niemand, der eines Vergehens schuldig ist, darf die Uposatha-Feier abhalten" (Mahāvagga II, 27; vergl. auch Cullavagga IX, 2; Udāna V, 5). Vergl. auch Oldenberg, Reden des Buddha, p. 316, Anm. 3. So können denn die obigen Worte „Ihr müßt eine Erklärung über die Reinheit abgeben" auch in diesem einer jüngeren Zeit entstammenden Sinne gedeutet werden.

ihn selbst gerichtete Frage Antwort gibt, so ist es bei einer Versammlung wie dieser, wo jeder Aufruf zu drei Malen erfolgt. Bekennt nun aber ein Mönch, der sich bis zum dritten Aufruf eines tatsächlichen Vergehens erinnert, dieses nicht, so macht er sich einer bewußten Lüge schuldig. Bewußte Lüge aber, ehrwürdige Herren, ist vom Erhabenen als ein behindernder Fehltritt[1]) bezeichnet worden. Deshalb hat ein Mönch, der sich eines begangenen Vergehens erinnert und darauf bedacht ist rein zu werden, das vorhandene Vergehen zu bekennen. Wenn er es bekannt hat, ist ihm leicht.

Die Einleitung ist nun vorgetragen, ehrwürdige Herren. Und so frage ich denn die Ehrwürdigen: „Seid Ihr in diesem Punkte wohl rein?" Zum zweiten Male frage ich: „Seid Ihr in diesem Punkte wohl rein?" Zum dritten Male frage ich: „Seid Ihr in diesem Punkte wohl rein?"

Rein sind in diesem Punkte die Ehrwürdigen, daher schweigen sie. In diesem Sinne verstehe ich das.

[Hier endet der Vortrag der Einleitung.]

[*Pārājikā*[2]) *dhammā*: *Regeln, welche die zum Untergang führenden Vergehen betreffen.*]

Es gelangen nunmehr die folgenden vier Regeln über die zum Untergang führenden Vergehen zum Vortrag.

---

[1]) *antarāyiko dhammo*. Nach der Erklärung in Mahāvagga II, 3 ein Hindernis für die Erreichung der vier „Versenkungen", der acht „Loslösungen", der „Konzentration", der neun „Samāpattis" usw.

[2]) Die Etymologie des Wortes *pārājika* steht nicht einwandfrei fest. Die wahrscheinlichste Erklärung, der sich, in Übereinstimmung mit buddhistischen Kommentaren, u. a. auch Oldenberg und Rhys Davids angeschlossen haben, leitet das Wort von *parā* + *ji* ab, so daß die Bedeutung „zur Niederlage, zum Untergang führend" wäre. Burnouf und nach ihm Childers u.a. bringen das Wort mit *parā* + *aj* in der Bedeutung „ausstoßen, vertreiben" in Verbindung und deuten es als „zur Ausstoßung gereichend". Da *parāj* aber als seltenes Wort nur der vedischen Sprache angehört und im Pāli sonst nicht vorkommt, ist diese Deutung sehr unwahrscheinlich. Über eine dritte, von S. Levi versuchte Erklärung s. Geiger, Pāli, § 38, Anm. 3. Vergl. auch Childers und Rhys Davids-Stede s. v.; Oldenberg (Rhys Davids) in SBE. XIII, p. 3, Anm. 3; Kern-Jacobi, a. a. O., II, p. 88, Anm. 1.

1. Wenn ein Mönch, der die sittliche Zucht und Lebensführung der Mönche auf sich genommen hat, ohne sich von der sittlichen Zucht loszusagen[1]) und seine Schwäche einzugestehen, den Geschlechtsakt, und sei es sogar mit einem Tier, ausübt, so ist er eines zum Untergang führenden Vergehens schuldig und gehört der Gemeinschaft nicht mehr an.

2. Ein Mönch, der aus einem Dorf oder Wald[2]) Nichtgegebenes nimmt — was man Diebstahl nennt — wie in einem solchen Falle unrechtmäßigen Nehmens die Könige den Dieb ergreifen lassen, ihn züchtigen, fesseln oder vertreiben, indem sie sagen: „Ein Räuber bist du, ein Tor, ein Wirrkopf, ein Dieb," — ein Mönch, der in dieser Weise Nichtgegebenes nimmt, auch e r ist eines zum Untergang führenden Vergehens schuldig und gehört der Gemeinschaft nicht mehr an.

3. Ein Mönch, der ein menschliches Wesen[3]) vorsätzlich des Lebens beraubt oder einen Meuchelmörder gegen dasselbe ausfindig zu machen sucht, oder der eine Lobrede auf das Sterben hält oder (einen andern) zum (freiwilligen) Tode antreibt, indem er etwa sagt: „Guter Mann, was frommt dir dieses schlechte, erbärmliche Leben? Sterben wäre besser für dich, denn leben," — wenn er mit solchen Gedanken und Absichten auf mancherlei Weise eine Lobrede auf das Sterben

---

Die Begehung eines dieser vier schweren Vergehen hat den sofortigen Ausschluß aus der Mönchs-Gemeinde zur Folge und macht auch einen Wiedereintritt unmöglich. Dieselben vier Vergehen als die *akaraṇīyāni* in anderer Fassung enthält das Aufnahme-Ritual (*upasampadā-kammavācā*); vergl. hierüber S p i e g e l, Kammavākya, p. 9 ff,; Verf., Pāli-Buddhismus (2. Aufl.), p. 344 f.

[1]) D. h. ohne vorher formell seinen Austritt aus der Mönchs-Gemeinde zu erklären.

[2]) Gemeint ist wohl: von jedem Orte, mag er bewohnt oder unbewohnt sein.

[3]) Vergl. die bei Childers s. v. *viggaho* zitierte Kommentarerklärung zu *manussaviggaha* bezw. *purisaviggaha*: Danach bezeichnet das Wort jedes menschliche Wesen vom Aufblitzen des ersten Gedankens und vom Erscheinen des ersten Bewußtseinsmomentes im Mutterleibe an bis zum Augenblick des Todes. Zu diesem schweren Vergehen gehört also auch der Abortus, der übrigens in der *Upasampadā-kammavācā* in diesem Zusammenhange noch besonders hervorgehoben wird. Vergl. Pāli-Buddhismus, p. 344.

hält oder (einen andern) zum (freiwilligen) Tode antreibt, — auch er ist eines zum Untergang führenden Vergehens schuldig und gehört der Gemeinschaft nicht mehr an.

4. Wenn ein Mönch ohne genaue Kenntnis höchster menschlicher Fähigkeit[1]) für sich selbst die hohe Erkenntnis und Schauung in vollem Maße in Anspruch nimmt, indem er sagt: „So erkenne ich, so schaue ich," — und wenn er dann zu einem späteren Zeitpunkt, sei es, daß man ihm mit Worten zusetzt oder nicht, im Bewußtsein seiner Schuld und in dem Wunsche rein zu werden also spricht: „Brüder, ohne zu erkennen gab ich mich in dieser Weise für einen Erkennenden, und ohne die Schauung erlangt zu haben für einen Schauenden aus, ich habe eitel Worte gemacht," — auch er ist, es sei denn, daß ein übertriebenes Selbstvertrauen vorliegt, eines zum Untergang führenden Vergehens schuldig und gehört der Gemeinschaft nicht mehr an.

Die vier Regeln über die zum Untergang führenden Vergehen sind nun vorgetragen, ehrwürdige Herren, auf Grund derer ein Mönch, wenn er sich des einen oder andern Vergehens schuldig gemacht hat, keiner Gemeinschaft mit den Mönchen mehr teilhaftig ist; wie vorher so fürderhin ist er eines zum Untergang führenden Vergehens schuldig und gehört der Gemeinschaft nicht mehr an.

Und so frage ich denn die Ehrwürdigen: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?" Zum zweiten Male frage ich: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?" Zum dritten Male frage ich: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?"

Rein sind in diesen Punkten die Ehrwürdigen, daher schweigen sie. In diesem Sinne verstehe ich das.

[Hier endet der Vortrag der Regeln über die zum Untergang führenden Vergehen.]

---

[1]) *uttarimanussadhamma.* Zu verstehen sind darunter die Versenkungen, die Loslösungen, Samādhi, Samāpatti, die Erkenntnis der vier höheren Pfade und der „Frucht" derselben. Vergl. das Upasampadā-Ritual bei Spiegel, Kammavākya, p. 11; Verf., Pāli-Buddhismus, p. 345; Oldenberg (Rhys-Davids), SBE. XIII, p. 5, Anm. 1.

Saṅghādisesā[1]) *dhammā: Regeln, welche solche Vergehen betreffen, die vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln sind.*]

Es gelangen nunmehr, ehrwürdige Herren, die folgenden dreizehn Regeln über Vergehen, die vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln sind, zum Vortrag.

1. Das absichtliche Abgehenlassen von Sperma, ausgenommen wenn man schläft, ist ein Vergehen, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

2. Wenn ein Mönch, von sinnlicher Lust erfüllt, argen Sinnes in körperliche Berührung mit einer weiblichen Person kommt, indem er ihre Hand oder ihr Haar ergreift oder irgend einen Teil ihres Körpers berührt, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

3. Wenn ein Mönch, von sinnlicher Lust erfüllt, argen Sinnes eine weibliche Person wie ein Jüngling ein junges Mädchen mit unzüchtigen Worten, die auf den Geschlechtsakt abzielen, anspricht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

4. Wenn ein Mönch, von sinnlicher Lust erfüllt, argen Sinnes in Gegenwart einer weiblichen Person, um seiner Eigen-

---

[1]) Childers und Oldenberg, denen wir hier in der Erklärung des schwierigen Ausdrucks *saṅghādisesā dhammā* folgen, geben die Deutung „rules which require, as well in their earlier *(ādi)* as in their later *(sesa)* stages, formal meetings of the Order *(saṃgha)*". Über andere Erklärungen des Wortes s. Childers, s. v.; Geiger, Pāli, § 38; Kern-Jacobi, a. a. O. II, p. 88, Anm. 2.

Diese Vergehen, dreizehn an der Zahl, die an Schwere gleich hinter den vier *pārājikā dhammā* kommen, müssen vor einer rite konstituierten, formellen Gemeinde-Versammlung behandelt werden. Während die letzten vier *Saṅghādisesā* erst dann als solche in Kraft treten, wenn sie beim dritten Aufruf in der *Kammavācā* nicht bekannt werden, treten die ersten neun unmittelbar nach Begehung ein. Bei diesen ist außer dem „Bekenntnis" in der Regel noch eine besondere „Buße" *(mānatta)*, ferner „Getrenntwohnen" *(parivāsa)* und „Neuaufnahme" *(abbhāna)* erforderlich, welch letztere von einem Ordens-Kapitel von mindestens zwanzig Mönchen vollzogen werden muß, falls der eines Saṅghādisesa-Vergehens Schuldige nach Absolvierung der Buße um die Wiederaufnahme nachsucht. Vergl. den Saṅghādisesa-Abschnitt im Pātimokkha, gegen Ende.

liebe zu fröhnen,[1]) sich selbst verherrlicht, indem er etwa sagt: „Schwester, dies ist der vornehmste Dienst, wenn du einem so sittenstrengen, so tugendfesten Asketen wie mir mit diesem Akte dienst," — wobei er auf den Geschlechtsakt abzielt, — so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

5. Wenn ein Mönch als Vermittler tätig ist für ein Weib hinsichtlich eines Mannes, oder für einen Mann hinsichtlich eines Weibes, oder in Ehesachen oder in einer Liebschaft, oder sogar für eine Buhlerin, — so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

6. Wenn ein Mönch um seines Mendikantentums willen[2]) sich eine Hütte errichten läßt, die für keinen (andern) Eigentümer, (sondern nur) für seinen eigenen Gebrauch bestimmt ist, so muß er sie nach einem bestimmten Maß herstellen lassen. In diesem Falle ist das Maß folgendes: In der Länge zwölf Spannen,[3]) nach gut abgeschrittener Spanne[4]) (gemessen), in der Breite sieben im Innern (gemessene Spannen). Mönche müssen zugezogen werden, um den Platz gutzuheißen. Diese Mönche haben den Platz zu billigen, wenn er frei von Gefahren[5]) ist und ringsherum einen offenen Zugang hat. Wenn

[1]) *attakāmaparicariyāya*. Es ist möglich, daß diese Wendung auch „zur Befriedigung seiner Lust" bedeutet.

[2]) *saññācikāya*. Ich gebe meine Übersetzung dieser Wendung mit allem Vorbehalt. Vielleicht ist der Sinn: „auf seine Bitte hin". Oldenberg-Rhys-Davids (SBE. XIII, p. 8) übersetzen: „begging (the materials) together"; Kern-Jacobi, a. a. O. II, p. 103: „mit erbetenem Beistande".

[3]) Spanne = *vidatthi*.

[4]) *sugata-vidatthiyā*. Ich bin versucht, *sugata* in dieser Verbindung in der wörtlichen Bedeutung „gut gegangen, wohl abgeschritten" zu nehmen. Die Erklärung des Ausdrucks ist schwierig, zumal *Sugata* einer der Ehrentitel des Buddha ist, was Dickson veranlaßt hat, unsere Stelle durch „of the span of the Buddha" wiederzugeben. Vergl. dagegen die Bemerkungen von Oldenberg und Rhys Davids (a. a. O., p. 8, Anm. 2), wo vorsichtig übersetzt ist „according to the accepted span"; Kern-Jacobi, a. a. O. II, p. 103: „12 Spannen Sugata-Maß".

[5]) Gefahrlos entweder für die Lebewesen durch Lichtung des Platzes, oder für den künftigen Eigentümer. Nach Minayeff, zitiert in SBE. XIII, p. 9, Anm. 1.

ein Mönch um seines Mendikantentums willen auf einem gefährdeten Platz ohne einen offenen Zugang ringsherum sich eine Hütte errichten läßt, oder wenn er Mönche zur Genehmigung des Platzes nicht hinzuzieht, oder wenn er das (festgesetzte) Maß überschreitet, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

7. Wenn ein Mönch ein geräumiges Kloster errichten läßt, das für (andere) Eigentümer und für seinen eigenen Gebrauch bestimmt ist, so müssen Mönche zugezogen werden, um den Platz gutzuheißen. Diese Mönche haben den Platz zu billigen, wenn er frei von Gefahren ist und ringsherum einen offenen Zugang hat. Wenn ein Mönch auf einem gefährdeten Platz ohne einen offenen Zugang ringsherum ein geräumiges Kloster errichten läßt, oder wenn er Mönche zur Genehmigung des Platzes nicht hinzuzieht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

8. Wenn ein Mönch einen (andern) Mönch in Übelwollen, Haß und Groll durch grundlose Anschuldigung eines zum Untergang führenden Vergehens verkleinert, um ihn dadurch wenn möglich von diesem heiligen Wandel abzubringen, und wenn dann zu einem späteren Zeitpunkt, sei es, daß man ihm mit Worten zusetzt oder nicht, der Fall sich als unbegründet erweist und der Mönch seinen Haß zugesteht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

9. Wenn ein Mönch, indem er bei einem Falle, der (in Wirklichkeit) anders liegt, sich auf irgendeinen Punkt von untergeordneter Wichtigkeit stützt, einen (andern) Mönch in Übelwollen, Haß und Groll durch grundlose Anschuldigung eines zum Untergang führenden Vergehens verkleinert, um ihn dadurch wenn möglich von diesem heiligen Wandel abzubringen, und wenn es sich dann zu einem späteren Zeitpunkt, sei es, daß man ihm mit Worten zusetzt oder nicht, herausstellt, daß der Fall (in Wirklichkeit) anders liegt, und der Mönch seinen Haß zugesteht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

10. Wenn ein Mönch darauf ausgeht, in der einträchtigen Gemeinde eine Spaltung hervorzurufen, oder wenn er dauernd auf ein Mittel sinnt, das zu einer Spaltung führt, so wäre dieser Mönch von den Mönchen also anzusprechen: „Es wolle der Ehrwürdige nicht darauf ausgehen, in der einträchtigen Gemeinde eine Spaltung hervorzurufen, noch fortfahren, auf ein Mittel zu sinnen, das zur Spaltung führt. Möge der Ehrwürdige mit der Gemeinde in Frieden leben; denn einträchtig ist die Gemeinde, in Harmonie, ohne Streit, und sie befindet sich unter einer Regel wohl.“ Und wenn der Mönch, von den Mönchen in dieser Weise angesprochen, auch dann noch bei seinem Standpunkt verharrt, so soll er von den Mönchen zu drei Malen feierlich ermahnt werden, dem zu entsagen. Wenn er, zum dritten Male feierlich ermahnt, dem entsagt, ist es gut so; entsagt er nicht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

11. Nun sind aber (andere) Mönche, einer, zwei oder drei, Anhänger dieses Mönches und ergreifen in Worten für ihn Partei. Sie sprechen etwa: „Mögen die Ehrwürdigen nichts gegen diesen Mönch sagen; dieser Mönch redet gemäß der Lehre und gemäß der Disziplin; unseres Wunsches und Willens nimmt dieser Mönch sich an und verleiht ihnen Ausdruck, und er kennt uns, und was er sagt, gefällt auch uns gar wohl. Diese Mönche wären folgendermaßen anzusprechen: „Es wollen die Ehrwürdigen nicht also sprechen; dieser Mönch redet nicht der Lehre und nicht der Disziplin gemäß. Auch möge den Ehrwürdigen keine Spaltung der Gemeinde gefallen; denn einträchtig ist die Gemeinde, in Harmonie, ohne Streit, und sie befindet sich unter einer Regel wohl.“ Und wenn die Mönche, in dieser Weise von den Mönchen angesprochen, auch dann noch bei ihrem Standpunkt verharren, so sollen sie von den Mönchen zu drei Malen feierlich ermahnt werden, dem zu entsagen. Wenn sie, zum dritten Male feierlich ermahnt, dem entsagen, ist es gut so; entsagen sie nicht, so sind sie eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

12. Nun ist aber mit einem Mönche von Natur aus schwer

zu reden, und wenn er von den Mönchen über die in dem Vortrag (der Ordensregel) enthaltenen Gebote der Lehre gemäß angesprochen wird, verbittet er es sich, angeredet zu werden, indem er etwa sagt: „Mögen die Ehrwürdigen übernichts, sei es gut oder schlecht, mit mir sprechen, und auch ich werde mit den Ehrwürdigen über nichts, sei es gut oder schlecht, sprechen; höret auf, mit mir zu reden, ehrwürdige Herren!" Dieser Mönch wäre von den Mönchen in folgender Weise anzusprechen: „Wolle der Ehrwürdige es sich nicht verbitten, angeredet zu werden, es gestatte der Ehrwürdige die Anrede; der Ehrwürdige möge zu den Mönchen sprechen, der Lehre gemäß, und auch die Mönche werden der Lehre gemäß mit dem Ehrwürdigen sprechen. Denn auf diese Weise ist die Gefolgschaft dieses Erhabenen groß geworden, das will sagen durch wechselseitiges Wort, durch wechselseitige Ermahnung." Und wenn der Mönch, von den Mönchen in dieser Weise angesprochen, auch dann noch bei seinem Standpunkte verharrt, so soll er von den Mönchen zu drei Malen feierlich ermahnt werden, dem zu entsagen. Wenn er, zum dritten Male feierlich ermahnt, dem entsagt, ist es gut so; entsagt er nicht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

13. Nun lebt aber in der Nähe eines Dorfes oder Fleckens ein Mönch, der die Familien schändet und schlechten Sitten fröhnt. Seine schlechten Sitten sind vor aller Augen offenbar und ruchbar geworden, und auch die Familien, die durch ihn geschändet wurden, sieht man und hört von ihnen. Dieser Mönch wäre von den Mönchen in folgender Weise anzusprechen: „Der Ehrwürdige schändet die Familien und fröhnt schlechten Sitten. Nun sind des Ehrwürdigen schlechte Sitten vor aller Augen offenbar und ruchbar geworden, und auch die Familien, die durch den Ehrwürdigen geschändet wurden, sieht man und hört von ihnen. Es entferne sich der Ehrwürdige aus dieser Behausung, mit deinem Wohnen hierselbst hat es ein Ende." Der von den Mönchen also angesprochene Mönch möchte zu ihnen folgendes sagen: „Die Mönche wandeln auf der Bahn des Begehrens, die Mönche wandeln auf der Bahn des Hasses, der Verblendung und Furcht; wegen

eines derartigen Vergehens weisen sie den einen aus, während sie den andern nicht ausweisen." Dieser Mönch wäre von den Mönchen in folgender Weise anzusprechen: „Es wolle der Ehrwürdige nicht also sprechen, nicht wandeln die Mönche auf der Bahn des Begehrens, sie wandeln nicht auf der Bahn des Hasses, der Verblendung und Furcht. Wohl aber schändet der Ehrwürdige die Familien und fröhnt schlechten Sitten; nun sind des Ehrwürdigen schlechte Sitten vor aller Augen offenbar und ruchbar geworden, und auch die Familien, die durch den Ehrwürdigen geschändet wurden, sieht man und hört von ihnen. Es entferne sich der Ehrwürdige aus dieser Behausung, mit deinem Wohnen hierselbst hat es ein Ende." Und wenn der Mönch, von den Mönchen in dieser Weise angesprochen, auch dann noch bei seinem Standpunkt verharrt, so soll er von den Mönchen zu drei Malen feierlich ermahnt werden, dem zu entsagen. Wenn er, zum dritten Male feierlich ermahnt, dem entsagt, ist es gut so; entsagt er nicht, so ist er eines Vergehens schuldig, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist.

Die dreizehn Regeln über die Vergehen, die vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln sind, sind nun vorgetragen, ehrwürdige Herren, neun, welche unmittelbar zu Vergehen werden, und vier, welche, (wenn sie) beim dritten Aufruf (nicht eingestanden sind), als solche in Kraft treten.

Wenn ein Mönch sich des einen oder des andern dieser Vergehen schuldig gemacht hat, so muß er so viele Tage, als er es wissentlich verheimlicht, auch gegen seinen Willen, getrennt wohnen. Nach Beendigung des Getrenntwohnens hat sich der Mönch weitere sechs Tage einer Buße zu unterziehen. Nach Absolvierung der Buße muß der Mönch an einem Platze, wo eine Schar von zwanzig Mönchen die Gemeinde bildet, von den Mönchen neu aufgenommen werden. Sollte eine Gemeinde, die sich aus einer Schar von zwanzig weniger auch nur einem Mönch zusammensetzt, jenen Mönch neu aufnehmen, so gilt er als nicht neu aufgenommen, und die Mönche sind tadelnswert. Dies ist in dem Falle der ordnungsgemäße Verlauf.

Und so frage ich denn die Ehrwürdigen: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?" Zum zweiten Male frage ich:

„Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?" Zum dritten Male frage ich: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?"

Rein sind in diesen Punkten die Ehrwürdigen, daher schweigen sie. In diesem Sinne verstehe ich das.

[Hier endet der Vortrag der Regeln über Vergehen, die vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln sind.]

[*Niyatā*[1]) *dhammā: Regeln über zweifelhafte*[1]) *Vergehen.*]

Es gelangen nunmehr, ehrwürdige Herren, die folgenden zwei Regeln über zweifelhafte Vergehen zum Vortrag.

1. Wenn ein Mönch mit einer weiblichen Person einsam auf einem verborgenen Sitz, der zum (Geschlechts-) Akt geeignet ist, sich niederläßt, ein Mann mit einem Weibe, und eine in ihren Aussagen glaubwürdige Laienschwester, die ihn erblickt, bezichtigt ihn (daraufhin) des einen von den drei Vergehen: eines zum Untergang führenden Vergehens, eines Vergehens, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist oder eines zu sühnenden[2]) Vergehens, und wenn der Mönch zugibt, sich (dort) niedergelassen zu haben, so soll man mit dem Mönche entsprechend eines von den drei Vergehen, sei es ein zum Untergang führendes, oder ein vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandelndes, oder ein zu sühnendes Vergehen, verfahren, oder man soll mit dem Mönche in der Weise verfahren, je nachdem ihn die in ihren Aussagen glaubwürdige Laienschwester bezichtigt hat.

Dies ist eine Regel über zweifelhafte Vergehen.

2. Nun ist der verborgene Sitz zwar für den (Geschlechts-) Akt nicht geeignet, aber er gestattet es doch, eine weibliche Person mit unzüchtigen Worten anzusprechen. Wenn nun aber ein Mönch auf einem solchen Sitz mit einer weiblichen Person, ein Mann mit einem Weibe, einsam, sich niederläßt, und eine in ihren Aussagen glaubwürdige Laienschwester, die ihn erblickt, bezichtigt ihn (daraufhin) des einen von den

[1]) Zweifelhaft je nach den besonderen Umständen. Der Charakter dieser Vergehen ist im näheren erst noch festzustellen.

[2]) *pācittiya*. Diese Vergehen, die in den folgenden Abschnitten des *Pātimokkha* behandelt werden, werden von dem Schuldigen durch die Übernahme einer bestimmten Buße gesühnt.

zwei Vergehen: eines Vergehens, das vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandeln ist, oder eines zu sühnenden Vergehens, und wenn der Mönch zugibt, sich (dort) niedergelassen zu haben, so soll man mit dem Mönche entsprechend eines von den zwei Vergehen, sei es ein vor einer formellen Gemeinde-Versammlung zu behandelndes oder ein zu sühnendes Vergehen, verfahren, oder man soll mit dem Mönche in der Weise verfahren, je nachdem ihn die in ihren Aussagen glaubwürdige Laienschwester bezichtigt hat.

Dies ist eine Regel über zweifelhafte Vergehen.

Die zwei Regeln über zweifelhafte Vergehen sind nun vorgetragen, ehrwürdige Herren. Und so frage ich denn die Ehrwürdigen: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?“ Zum zweiten Male frage ich: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?“ Zum dritten Male frage ich: „Seid Ihr in diesen Punkten wohl rein?“

Rein sind in diesen Punkten die Ehrwürdigen, daher schweigen sie. In diesem Sinne verstehe ich das.

[Hier endet der Vortrag der Regeln über zweifelhafte Vergehen.]

Zur Neugestaltung des Münchener Völkerkundemuseums.

Von Karl With.

(Herrn Prof. Scherman zum 60. Geburtstag.)

Mit Genugtuung werden alle, denen die Bedeutung von Professor Scherman für die Erforschung der asiatischen Kulturgebiete bekannt ist, es begrüßen, daß das vorliegende Heft der Zeitschrift für Buddhismus dem 60 jährigen Jubilar gewidmet ist. Sein Lebenswerk aber umfaßt nicht nur eine mannigfaltige wissenschaftliche Forschertätigkeit, sondern auch die so eminent wichtige praktische Arbeit als Museumsleiter. Auf zwei wichtige Momente hin ist diese konzentriert gewesen: Auf Vermehrung der Sammlung und auf ihre Neugestaltung; d. h. also auf eine extensive und eine intensive Steigerung, auf Erhöhung des Bestandes und des Wertes. Das mag für jeden Museumsleiter eine selbstverständliche Forderung sein; die besondere Art der Einstellung jedoch, die sich in Scherman's Museumsarbeit in aller Stille dokumentiert, ist auch — gerade in der gegenwärtigen Zeit — von prinzipieller Bedeutung und greift somit über den Lokalbereich des Münchener Museums hinaus. Sie soll daher an dieser Stelle kurz als Anlaß für einen Beitrag zur Frage der künstlerischen Objekte in Völkerkundemuseen dienen, und zwar an der Hand einer äußerst glücklichen und wichtigen Lösung.

Nach der einen Seite hin ist wichtig, daß Professor Scherman den Hauptakzent vom rein Volkskundlichen auf jene Objekte gelegt hat, die wir auch als künstlerische Dokumente zu bewerten das Recht haben. Eine im Rahmen der Völkerkunde und im Gegensatz zu deren älteren Auffassung wichtige Tatsache und fruchtbringende Tat. Neben den älteren Beständen — wie der seltenen und kostbaren Amerikasammlung einschließlich der peruanischen Kollektion, den ozeanischen und afrikanischen Stücken allgemeinerer Art und der größeren Anzahl von Skulpturen des späteren Indiens und des Archipels — sind es vor allem die Neuzugänge der Joruba-Kongo-Stücke

und der asiatischen Plastik, die den besonderen Wert dieser an sich kleinen aber in sich reichen Sammlung ausmachen. Die südasiatische Plastik erhielt durch die Werke aus Siam, aus Birma und aus der Mathuraschule Vorderindiens eine entscheidende Bereicherung. Von Werken ostasiatischer Provenienz aber sind es vor allem die Sammlungen der chinesischen Grabbeigaben und der Plastik in Stein, Bronze, und Holz, die Zeiten von Wei bis Ming umfassend; Stücke, die die älteren Bestände glücklich ergänzen, wie etwa die Sammlung geschnittener Steine, vor allem der in Lapis geschnittenen figürlichen Darstellungen, die auch für die spätere Mythenforschung so wichtig sind. Die Plastiken von Birma, Siam, Mathura, von Vorderindien und China — das sind dank der Initiative und der Sammeltätigkeit des Leiters Glanzpunkte dieser Sammlung geworden.

Dokumentiert sich in dieser zielbewußten Bereicherung durch — auch künstlerisch wertvolle — Objekte eine moderne Gesinnung, so auch in der Art der Neuaufstellung. Hier — angesichts des reichen Bestandes an Objekten der asiatischen Hochkulturen wurde ja gerade in besonderem Maße die Frage von Kunst und Ethnographie akut und praktisch bedeutsam. Bekanntlich hat erst in neuerer Zeit auch die Kunstforschung sich der bis dahin ganz in den Forschungsbereich der Ethnographie und Sprachforschung eingebetteten Gebiete Süd- und Ostasiens angenommen und die hier vorliegenden kunstgeschichtlichen und formalen Probleme in ihren Arbeitsbezirk aufgenommen. Damit aber war ein offener Gegensatz zur älteren Anschauung gegeben, die jene Werke nicht als Kunstwerke, sondern lediglich als Realien der Völkerkunde (ja nur als Kuriositäten) hat gelten lassen wollen. Ältere Völkerkundemuseen sind dafür auch heute noch ein nur allzu sichtbarer Beweis und Ausdruck, mit ihrem wirren und ungeschiedenen Durcheinander heterogenster Dinge der geistigen und materiellen Kultur; wahllos, verstaubt, ungesichtet und oft kaum sichtbar; mit einem Worte: Magazine. Zu begreifen ist also der Eifer und der Enthusiasmus einer jüngeren Generation in dem Bestreben, diesen Objekten als Kunstwerken ihr Recht zukommen zu lassen, was man glaubte dadurch zu

erfüllen, daß man sie ganz der Völkerkunde zu entreißen suchte. Ein Bestreben, das praktisch darin gipfelt, diese Objekte in besonderen Museen unterzubringen, nach Art jener Kunstmuseen, die die Kunst der Mittelmeergebiete gesondert nach Ländern vorführen. Die praktische Zupassung und Ausführung solcher isolierten Aufstellung aber wird doch nur in besonderen Einzelfällen Anwendung finden dürfen und können, d. h. bei den Sammlungen — wie in Berlin und Köln — die von vornherein als Kunstsammlungen angelegt sind und aus Privatsammlungen entstanden sind. Bei solchen Sammlungen muß man einen wenn auch einseitig ästhetisch formalen Standpunkt und die Maßnahme künstlerischer Qualitätsbegriffe als berechtigt gelten lassen, wenn auch selbst hier — im Unterschied zu Privatsammlungen und Ausstellungen — eine ganz konsequente Durchführung weder möglich noch erwünscht und zweckmäßig wäre.

Bedenklich ja gefährlich aber wäre es, diesen vorwiegend künstlerisch betonten Standpunkt der Isolierung der Objekte zu generalisieren und auf die aus ganz anderen Zusammenhängen erwachsenen und ganz anderen Ideen dienenden völkerkundlichen Museen zuzupassen, und dazu übergehen zu wollen, aus diesen Sammlungen alle Objekte, die auch Anspruch auf eine künstlerische Bewertung haben, herauszuziehen und eine bestehende Einheit dadurch in zwei inkongruente Hälften zu zerlegen, indem man sie in eine Schausammlung und eine Studiensammlung aufteilt, wie dies in Berlin und in Holland propagiert und angestrebt wird. Schwerwiegende Gründe sprechen gegen eine solche Maßnahme. Einmal liefert solche Trennung schon praktisch die größten Schwierigkeiten: Was wichtig und was unwichtig ist, unterliegt dauernden Urteils-Schwankungen. Jede solche einmal durchgeführte Auswahl aber muß notwendig einseitig sein und bedeutet — da sie alle möglichen Zuordnungen auf ein Minimum reduziert — weniger Konzentration als Stagnation. Denn alle in einem größeren Zusammenhang möglichen und gegebenen Bewertungen und Beziehungsbildungen werden ein für alle mal abgeschnitten. Aber auch Museumstechnisch ist eine Auswahl deshalb anfechtbar, weil eine

bestehende Einheit zerrissen wird und die Neugestaltung ganz einseitig auf Kosten der Völkerkundemuseen und ohne Berücksichtigung ihrer universalen Grundidee erfolgt. Auch Museumspsychologisch scheint eine solche Trennung durchaus nicht die Vorteile zu bieten, die man auf einen flüchtigen Blick hin vermuten könnte. Denn ist es nicht Aufgabe einer — besonders völkerkundlichen — öffentlichen Sammlung, das Vielfältige kultureller Konkretionen in ihrer Vielheit und soz. Vollständigkeit zur Darstellung zu bringen und den vielen verschieden möglichen Arten der Anschauung gerecht zu werden? Das Anziehende jeder Sammlung liegt gerade auf dem Vielen, Bunten und Mannigfaltigen (soweit es kein Wirrwarr ist), viel weniger auf einer aufdringlich straffen, allzu übersichtlich gewählten Ordnung und Auswahl. Der besondere Grad der Anregung und des Anreizes muß gewahrt bleiben, ja Widerstände können hier oft mehr fördernd als hemmend wirken. Man muß allzeit noch das Gefühl haben, Entdeckungen machen zu können, auf Neues zu stoßen und muß Bekanntes in dauernd wechselnder Kombination und Gedankenverbindung aufnehmen können. Nun können gerade Einzelobjekte viel unmittelbarer und stärker, viel organischer zur Wirkung kommen, wenn sie sich als Höhepunkte gegen ihre „eigene Umgebung" absetzen, mit der sie kulturell verbunden sind. Ja, als Gipfelpunkte, die sie im Rahmen der Kultur darstellen, erhalten sie erst im Zusammenhang mit dem Lebendig-Ganzen, dem sie originär angehören und aus dem heraus sie in der Mannigfaltigkeit ihrer Beziehungen entstanden sind, ihren organischen Sinn. Die Gefahr einer Schausammlung liegt gerade in der allzu bequemen Anschaulichkeit, in ihrer Mundgerechtheit und der Isolierung der Objekte aus ihren natürlichen Zusammenhängen. Ähnlich jenen modernen Bilderkunstbüchern, die dazu dienen, möglichst rasch und bequem einen Stoff sinnlich-anschaulich zu übermitteln, als leicht verdaubare Kost. Ohne begriffliche Vertiefung und Erarbeitung, fast ohne Mühe und Suchen. Darin dokumentiert sich ein seelischer Snobismus unserer Zeit, der von allen Kulturen sich einzelne Perlen herauspickt, überall nascht, um die Leere und Langeweile eigener unfruchtbarer Zivilisation zu übertönen oder aufzufüllen.

Wer aber einer künstlerischen Begegnung überhaupt fähig ist, der wird die Einzelkunstwerke nicht nur auch in ihrem völkerkundlichen Zusammenhang aufzufinden wissen, sondern sie auch gerade aus diesem organischen Zusammenhang heraus um so lebendiger erfassen und begreifen. Wem also ist mit einer noch weiter getriebenen Isolierung gedient? Eigentlich doch nur den kunsthistorischen Schnellläufern und künstlerischen Snobs. Und dazu noch erkauft durch große Opfer zum Nachteil der völkerkundlichen Sammlungen, deren Einheit man zerreißt.

Es gilt dabei nicht die Frage, ob Museums-technisch diese Einheit immer demonstriert ist oder wird, sondern darauf, daß die Völkerkundesammlungen sachlich-organisch eine Einheitsidee in sich tragen, nämlich die der Demonstrationen von Kultureinheiten. Ein Gedanke, der die schulmäßige Auffassung der Völkerkunde übersteigen mag, aber dem Sinn der Völkerkunde entspricht, insofern diese die in ihr selbst liegenden Möglichkeiten erfüllt, wenn sie zu einer Kulturforschung sich erweitert, und zugleich unmögliche theoretische Scheidungen, die dem lebendig Ganzen der Kulturen widersprechen, überwindet. — Daß gerade im Rahmen der erweiterten Völkerkunde auch die asiatischen Kulturen als Ganzes figurieren, ist nicht einmal nur Überbleibsel einer veraltet überheblichen Kulturauffassung, sondern insofern gerechtfertigt, als gerade diese Kulturen — im Gegensatz zur zivilisatorischen Zersplitterung im Abendland — immer volkstümlich lebendige Einheiten geblieben und zu tiefst im Volkstum verankert sind. Gerade bei einem Versuch der Trennung der Objekte würde in Erscheinung treten, wie wenig stichhaltig unsere abendländischen theoretischen Begriffe gegenüber asiatischen Kulturerscheinungen sind.

Jedenfalls würde dem universalen Ideal einer Völkerkundesammlung eine Isolierung der künstlerisch bedeutsamen Objekte auf das schwerwiegendste widersprechen und schaden und jede mögliche lebendige Weiterentwicklung unterbinden. Es braucht dabei gar nicht der künstlerischen Einstellung — d. h. ein Kunstwerk in seiner autonomen Einmaligkeit zu erfassen — zu widersprechen, wenn man es zugleich auch als

das, was es außerdem ist, zu erkennen sucht. Nämlich als einen Teil und Einzelausdruck des Kollektivum einer Kultur, einer Zeit, eines Volkes, als Glied in einer gesetzmäßigen Entwicklung oder als ein versteinertes historisches Schicksal. Als der sichtbarst unmittelbare Ausdruck einer weltanschaulichen Situation. Zumal, wenn wir Denkmäler der asiatischen Kulturen lediglich auf grund von ästhetisch formalen Bewertungen qualifizieren, so ordnen wir sie Kategorieen unter, die ihnen gar nicht adäquat sind. Denn diese unsere Formkategorie der Kunst ist eine Bildung spätabendländischen, bürgerlichen Zivilisationsgeistes, für den Kunst in der Tat etwas Isoliertes, eine rein ästhetische für sich bestehende Funktion ist. Als Formwesen gehören sie natürlich der Kunst an, aber im Sinne einer Kunstauffassung, für die das Kunstwerk „Zwischenwesen" ist, Medium, Ausdrucksfunktion eines geistigen — meist religiösen oder magischen — Verhaltens. Das Entscheidende ist hier gerade die Identität oder Kommunikation zwischen Formalem und Geistigem im Kunstwerk. Alles Reale und Begriffliche, Gegenständliche und Gestaltliche ist in notwendigem Zusammenhang diesen Kunstwerken einverleibt und von Bedeutung. Und dem muß Kunstforschung und Betrachtung wie auch die museale Praxis Rechnung tragen, ohne daß damit gegen die Autonomie künstlerischer Form gesündigt wäre. Auch eine rein formale Betrachtung kann nur im Rahmen allgemeiner Kultur und geistesgeschichtlicher Einstellung lebendig werden oder muß in solcher ihre Ergänzung finden, will sie nicht sich mit der Tätigkeit eines Schneidermeisters, der Kleider anpaßt, genügen lassen. Eine allseitige Erfassung der Kunstwerke aber ist nirgends so garantiert als im Zusammenhang mit den völkerkundlichen und religiös geschichtlichen Sammlungen. Durch eine allzu starke Isolierung der Denkmäler aber wird auch jene andere Einstellung unnötigerweise gestützt, die weniger auf die Erfassung des Objektes gerichtet ist als auf die eigene Reaktion auf den Eindruck, anstatt auf die möglichste Identität zwischen persönlichem Eindruck und Sachverhalt. Die isolierte Aufstellung dieser Kunstwerke erschwert gerade die Erfassung dessen, was nicht unmittelbar das augenblickliche losgelöste

Werk ist und repräsentiert, worauf es doch aber auch — abgesehen vom Einzelfall und seinem Wert — wesentlich ankommt. Nämlich zugleich auch jenes Ganze, — vermittels einer durch Realien angeregten und zugleich kontrollierten Intuition — aus dem heraus es als organische Erscheinung verständlich wird, jenes Ganze der Kultur, einer Zeit und eines Volkes. Anders löst sich die ganze Kulturwelt auf in eine lose aneinandergereihte Summe von Einzelwesen und Einzeleindrücken, denen das Korrelativ der Wirklichkeitstreue fehlt, was zu einer geistig eklektizistischen und dilettantischen Romantik führt. Wir brauchen dabei nicht zu befürchten, daß durch eine begriffliche Vertiefung die spontane Unmittelbarkeit der Anschauung verloren geht. Und selbst, wenn das in Einzelfällen zuzugeben wäre, so müßte dennoch die Museumspraxis der musealen Forderung treu bleiben: die größte Gegebenheit möglicher Fälle zu grunde zu legen, anstatt Einzelfälle auf Kosten anderer zu normalisieren.

Endlich wäre noch ein weiterer Punkt zu erwähnen. Nämlich der, daß durch eine voreilige und endgültige Trennung jede gesunde Weiterentwickelung der völkerkundlichen Sammlungen und Arbeiten vereitelt wird. Von vornherein ist jede Möglichkeit unterbunden, daß aus den Völkerkundemuseen selber die einzig fruchtbare und nötige Reformation sich vollziehen kann und daß zwischen Kunstgeschichte und Völkerkunde eine wechselseitige Berührung angebahnt wird.

Ich habe versucht, möglichst vorurteilslos darzulegen, daß Vorteile, die sich aus einer Trennung in Schau- und Studiensammlung durch ein Herausziehen der Objekte aus bebestehenden Einheiten und deren Isolierung ergeben mögen — nicht die damit verbundenen Nachteile allgemeiner, praktischer und prinzipieller Art aufwiegen, vor allem wenn man auch dem völkerkundlichen Standpunkt gerecht zu werden sucht. Man mag noch erwidern, daß ja gerade diese Trennung den verschiedenen Ansprüchen künstlerischer und kulturell begrifflicher Erfassung und Einstellung entspricht. Aber ich befürchte, daß das verführerische Theorie ist. In der Praxis wird durch eine räumliche Zerlegung zweifellos die nötige unmittelbare Wechselbeziehung zwischen künstlerischer Anschau-

ung und Studium, zwischen künstlerischem Erleben und begrifflicher Erfassung, verbunden mit unmittelbarer Sachkontrolle, gestört werden.

Die Lösung und das Heil scheinen mir nicht auf einer noch weiter getriebenen Trennung und Isolierung zu beruhen, sondern auf einer wechselseitigen Beziehung und Ergänzung auf grund der schon bestehenden Einheiten künstlerischer und kultureller Sammlungen. Nicht auf Spaltung, sondern auf Gemeinsamkeit der Arbeit kommt es an. Das aber setzt in der Tat voraus, daß an Stelle der Trennung etwas anderes geschieht, wofür die Völkerkundler ihrerseits die Verantwortung und Verpflichtung haben. Diese Verpflichtung besteht einmal in einer Problemerweiterung und innerhalb dieser speziell darin, daß sich die Völkerkunde und Kulturforschung der Kunstforschung und deren Standpunkt und deren Problemen nähert und solchen Arbeiten zugänglich wird, wie ihrerseits die Kunstforschung sich der Kunst der außereuropäischen Völker angenommen hat und die Aufgabe und die Pflicht hat, die Ergebnisse und Probleme der Völkerkunde (wie der Kulturforschung und Religionsgeschichte) zu eigen und vertraut zu machen. Andererseits aber in einer grundsätzlichen Reform der völkerkundlichen Sammlungen und einer Revision der ihnen zu grunde zu legenden Prinzipien. Solange solche Forderungen nicht erfüllt werden, wird die Angriffstellung der Kunsthistoriker und Kunstfreunde ihre Kampfberechtigung behalten. Eine aktive Reformation aber wird die beste Entgegnung gegen alle Kampagnen sein, die nötig und zu Recht bestehen gegen die alte unmögliche und unwürdige Magazin-Auffassung. Worin diese Reformen ganz allgemein bestehen müßten kann nicht weiter zweifelhaft sein. In einer Verwirklichung nämlich der universal-sachlichen Einstellung, in entsprechender Zurichtung der Museumsbestände, die es durch Auswahl, Neuaufstellung, Beschriftung usw. durchzuarbeiten gilt; indem das Ganze eines Kulturbezirkes einheitlich umgrenzt und innerlich distanziert und gegliedert wird, wobei eine Betonung der als Einzelobjekte wichtigen Stücke gegenüber der mehr einer Illustrierung dienenden Objekte durchaus von nöten ist. Daß dies in der Tat möglich ist und die besten

Ergebnisse zeitigt, und daß meine Erwägungen, daß dieser möglichen und dringlichen Reformation aus sich selbst nicht vorgegriffen werden darf, zu Recht besteht, beweist gerade die Neugestaltung des Münchener Museums, die deshalb im Moment auch so wichtig ist.

Hier ist eine Anordnung durchgeführt, die nicht nur auf geschmacklichen und dekorativen Erwägungen beruht, sondern auch auf innerlich sachlichen Grundsätzen, die Revision und Sichtung der Bestände zur Voraussetzung hat, aber bei aller Beschränkung auch stets die Demonstration des Ganzen. Die Allgemein-Illustrierendes und Einzelbedeutsames mit Takt von einander absetzt, die isoliert, nicht um Zusammenhänge zu brechen, sondern um zu distanzieren und innerlich zu gliedern, um im selben Maße wieder das Ganze als zueinandergehörige Einheit zu betonen. So kommt auch das Einzelwertvolle zu seiner Geltung als einmaliges künstlerisches Ereignis, zugleich aber auch die Summe aller damit gegebenen Beziehungen religionsgeschichtlicher, entwicklungsgeschichtlicher, kultur- und volkskundlicher Art. Das alles um so bedeutsamer, als diese Neuordnung begleitet ist von einer systematischen Vermehrung gerade der auch künstlerisch bedeutsamen Objekte.

Trotz einer räumlich durchaus nicht günstigen Situation und unter Verwendung von schon vorhandenen technischen Hilfsmitteln ist vorläufig die Ostasienabteilung hergerichtet. Die künstlerischen Denkmäler der Plastik, die zugleich Objekte der Religionsgeschichte sind, sind gesondert in der Mitte des Raumes vereinigt und nach formalen und historischen sowie religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten übersichtlich geordnet, sodaß sowohl das einzelne Objekt wie der Zusammenhang innerhalb der Objekte zur Geltung kommen. Die Auswahl ist nicht bis zur Verarmung übertrieben, sondern ist weitläufig genug, um auch den außerformalen Beziehungen nachgehen zu können. Bei den Objekten der bürgerlichen Kulturen, die ihrerseits wieder zu Gruppen zusammengeschlossen sind, ist man mit Recht dem Prinzip gemischter Aufstellung gefolgt, ohne daß zusammengehörige Stoffgruppen zerrissen wären. Zeit- und Provenienzunterschiede sind natürlich nirgends verwischt.

Diese verschiedenen Kerne der Ausstellung werden nun umschlossen von einer durchlaufenden Reihe von Schränken, in denen die mehr volkskundliche Sammlung — und zwar gesichtet und unaufdringlich, doch klar geordnet — in verschiedenen Sachgruppen vorgeführt wird. Und auf dieser Scheidung, aber nicht räumlichen Trennung, beruht das Fruchtbare der Aufstellung, denn daraus ergeben sich unmittelbar und anschaulich die mannigfaltigsten Beziehungen zwischen den verschiedenen Bezirken ein und derselben Kultur, ihren verschiedenen Phasen und Schichten usw., wie besonders auch zwischen künstlerischem und volkstümlichem Material, die gerade im asiatischen Kulturbereich so eng in einander übergreifen. Das Eine gewinnt hier vom andern. Die Kunstwerke erscheinen als das was sie sind: Als Höhepunkte künstlerisch religiöser Gestaltung oder als Dokumente höfisch aristokratischer, bürgerlich intimer oder volkstümlich derber Kultur und Lebensgestaltung. Als einer Lebensauffassung, die durch andere Objekte dann auch außerhalb des Rahmens künstlerischer Aussage demonstriert wird. Die ganzen Schattierungen und Abwandlungen von Formen, Typen, Begriffen usw., verschieden nach Zeit, Volksschicht, Kulturzusammenhang usw. werden in dem Hin- und Herspielen der Eindrücke zu lebendiger Geltung gebracht. So erwächst aus dem divergierenden Reichtum des Einzelnen und dessen geordneter Zusammenfassung das Abbild einer Kultur als Einheit in der ganzen Vielgestaltigkeit ihres Wesens. Beschränkt natürlich durch die Begrenzung des Materials und des Raumes.

Ich fasse prinzipiell noch einmal zusammen: Jede am richtigen Platze angewendet bietet, sowohl die künstlerisch isolierende Einstellung wie die universal völkerkundliche Raum und Möglichkeit zu fruchtbarer Arbeit. Jene mehr auf den künstlerischen Einzelfall eingestellt, diese mehr auf die kulturelle Gesamtsituation. Beide Einstellungen ergänzen einander. Eine vorgetriebene Trennung aber würde noch mehr isolieren, wo es gerade auf die Zusammenhänge ankommt. Auf den Zusammenhang von Kunstforschung und Völkerkunde sogut wie auf den Zusammenhang der einzelnen verschiedenen Äußerungen einer Kultur im Rahmen einer ein-

heitlichen Sammlung und auf den Zusammenhang des einzelnen Kunstwerkes mit seiner vitalen organischen Kulturumgebung. Das Nebeneinander künstlerischen und völkerkundlichen Materials ist dabei sogar wichtig. So wie ein Haus nicht aus der prachtvollen Fassade allein besteht, sondern auch aus der Hofseite. Eine Trennung aber würde endlich statt zu einer Vertiefung der völkerkundlichen Museumsarbeit — wie es in München der Fall ist — zu einer Verschärfung bestehender Einseitigkeiten führen. Wo hier ein Kampf nötig ist, muß er auf Reorganisation der Völkerkundesammlungen gerichtet sein.

In der Neugestaltung des Münchener Museums ist in aller Stille ein erster Schritt getan und ein Vorbild geliefert, das — angepaßt an jeweils verschiedene lokale Bedingungen — hoffentlich auch über München hinaus Anregungen und Taten zur Folge haben wird.

Reduplikationskomposita im Pāli.

Von W. Stede in London.

Unter Reduplikation verstehen wir die Häufung oder Wiederholung des Grundbegriffs entweder in seiner vollen Form (Juxtaposition), oder in einem repräsentativen Teile desselben (im Verbum die Perfekt-, Intensiv- und Desiderativbildungen, wo der typische Charakter von gewissen Begriffen aus verallgemeinert worden ist), oder aber in einer Mischung der beiden, wo in die Wiederholung des vollen Wortes (Begriffes) ein Element ganz allgemeiner Art eingeschoben wird, das dann in dieser Verbindung dem Begriffe die bestimmte typische Färbung der Akkumulation oder Intensität oder Totalität verleiht. Von diesen drei Gruppen der Reduplikationsbildungen interessieren uns hier nur die erste und letzte, da sie eng zusammengehören und sich aus ihnen am leichtesten Rückschlüsse auf die Psychologie der Sprachelemente machen lassen.

Die Abkürzungen der Textstellen sind nach dem im Pāli Dictionary (her. v. d. Pāli Text Society) aufgestellten Schema gegeben. Für eine umfassendere Angabe der Belegstellen wird auf das Dictionary verwiesen.

I. Bei den einfachen Wiederholungen handelt es sich um eine Verstärkung des Grundbegriffs in der schon durch denselben gegebenen Richtung. Wir können hier gewissermaßen von einer „farblosen" Steigerung reden, die wir mit einfachem „und" ausdrücken, wie z. B. „über und über". Es finden sich diese Bildungen in allen indogermanischen Sprachen (vgl. Brugmann, Kurze Vergl. Gramm. p. 638 ff.), sie sind für das Vedische häufig belegt (s. Wackernagel, Altind. Gramm. II. 1905, §§ 59—61, wo auch Literatur), und gehen bei Pāṇini unter dem Titel āmreḍita. Hierher gehören aus dem Pāli-Kanon und halbkanonischen Büchern die folgenden Beispiele:

agg-agga-nemi-vaṭṭiyo die alleräußersten Radränder DhA II. 124.

apar-āparaṃ wieder und wieder J IV. 408.

udagg-udagga sehr erfreut DhA II. 42.
uppakk-uppakka furchtbar geschwollen DhA III. 297.
uppaṇḍ-uppaṇḍuka-jāta schrecklich bleich Vin I. 276 usw.
uppatitvā uppatitvā häufig auffliegend Nd I. 484.
otiṇṇa otiṇṇa hierhin u. dorthin fallend J V. 446.
gahita-gahitaṃ alles Erraffte J I. 116.
gāyitvā gāyitvā unter fortwährendem Gesang DhA I.15
turita-turita in großer Eile J I. 69.
thoka-thokaṃ nach und nach Miln 9.
parito parito rund herum SnA 393.
piṇita piṇita überaus liebwert DhA I. 70.

Eine Unterart dieser Kategorie bilden diejenigen Ausdrücke, die (meistens Zeit- u. Zahlenangaben) durch die Wiederholung ein distributives Element („für" vor, vgl. P. pa-) zur Geltung bringen, z. B.

anga-m-angāni Glied für Glied Pv II. 12, 10.
odhis' odhiso Stück für Stück Kvu 103.
divase divase Tag für Tag J I. 87.
bindu-binduṃ Tropfen für Tropfen Da I.. 218.
māse māse Monat für Monat DhA II. 57.
visuṃ visuṃ immer für sich J III. 18.

Bei Zahlen: ek-ek'āha für jeden Tag Mhvs 30, 16.
pañcasate pañcasate je 500 DhA I. 52.

Besonders häufig in Verbindungen mit ṭhāna (d. h. „welcher Ort immer"), wie

olokit' olokita° wohin auch immer er blickte DhA I. 185.
ṭhapita-ṭhapita° DhA I. 170; nibbatta-nibbatta° ib. II. 83.
pahata-pahata° ib. I. 71; saka-saka° ib. II. 18.

II. Bei der zweiten Art der Wiederholung (mit Einschub des charakterisierenden Elementes) handelt es sich um eine besondere Steigerung des Grundbegriffs durch nähere Angabe der Richtung, in der sich die Steigerung auswirkt. Dieselbe kann entweder 1. gradlinig verlaufen, und wird dann durch positive Richtungswörter ausgedrückt, oder sie kann 2. entgegengesetzt verlaufen und wird dann durch negative Richtungswörter be-

zeichnet. Der letztere Fall läßt sich auch so darstellen, daß durch die negative Wiederholung des positiven Begriffs die Totalität erschöpft wird, denn was Umfassenderes könnte man sich denken, als die Zusammenfassung der ganzen Skala der Begriffe dadurch, daß man Positives und Negatives vereint? Man denke hier an Ausdrücke wie „Himmel und Hölle", „Tag und Nacht".

1. Zunächst also handelt es sich um Verbindungen, wo der Begriff der Totalität durch homogene Charakterzeichen oder geradläufige Richtungswörter ausgedrückt wird. Hierhin gehören die Zusammensetzungen mit anu, ati, und pa; und zwar aufsteigende Richtung (ati), einfache Längsbewegung (anu), Vorwärtsgehen (pa), und (seltener) einfache Richtung nach unten (ava).

   a) ati: cakk'âticakkaṃ eine Häufung von Rädern Vin IV. 360 usw.
   vank'âtivankin mit stark gekrümmten Hörnern J I. 160.

   b) anu: khuddak'ânukhuddakaṃ alles sekundäre Vin II. 287.
   ther'ânutherā alle, die zu den Älteren zählen Vin II. 212.
   dhamm'ânudhamma (so viel als:) alles, was recht ist, volle Richtigkeit D II. 104; A I. 36, usw.
   pad'ânupadaṃ Schritt auf Schritt J III. 504; VI. 555.
   pubb'ânupubbaka ein jeder der Reihe nach Vin I. 20.
   vād'ânuvāda alle Art doktrinärer Thesen D I. 161.

   c) ava: chidd'âvachiddaṃ lauter Löcher J III. 491; DhA I. 319.
   mangal'âvamangala alle Arten Omina J II. 197.

   d) pa: kanna-pakanna hierhin und dorthin tropfend J. V. 445.

haṭṭha-pahaṭṭha überaus erfreut DhA II. 42. 50.

2. Sodann kommen diejenigen Verbindungen in Frage, wo die Charakterisierung durch **heterogene** Elemente oder **rückläufige** Richtungswörter geschieht. Dies sind Zusammensetzungen mit den Präfixen **paṭi** Grundbedeutung: gegenüber, neben, sekundär) und vi (Bedeutung: herum, umher, verkehrt); und dem negativen a (Bedeutung: un-, nicht-).

a) paṭi: anga-paccanga alle (gr. u. kl.) Glieder J IV. 324.
pinḍa-paṭipinḍa-kamma alle Arten des Bettelns J II. 82.
vatta-paṭivatta alle möglichen Pflichten J II. 103; III. 339; IV. 298; DhA I. 13.

b) vi: cuṇṇa-vicuṇṇa kurz u. klein J I. 73; III. 74; Vism 421.
chidda-vichidda nichts als Löcher J I. 419; V. 163
vaṭṭa-vivaṭṭa-vasena „in seinem ganzen Umfange" (Dutoit) J I. 75.

c) a: karaṇ'âkaraṇāni die Summe der Pflichten J VI. 333.
khaṇḍ'âkhaṇḍa kurz u. klein J I. 114; Vism 115; vgl. Vin III. 43 (ika).
gaṇḍ'âgaṇḍa eine Masse von Geschwüren DhA III. 297.
cal'âcala sehr unbeständig J V. 446.
cir'âciraṃ beständig Vin IV. 261.
phal'âphalaṃ alles, was Frucht heißt J I. 416; (sehr häufig).
bhav'âbhava alle möglichen Existenzen Sn 801; Th 1, 784 (Komm.: mahant'âmahantesu bhavesu).
yutt'âyutta alles, was sich ziemt J VI. 333.
vaṇṇ'âvaṇṇaṃ nach dem ganzen Werte Vin I. 285.

Von diesem reduplikativen a- ist natürlich dasjenige a-

zu trennen, das seinen Bedeutungscharakter als negatives Präfix in Doppelverbindung mit einem positiven Begriff nicht aufgegeben hat, wie z. B. mangal-â-mangalaṭṭhānāni (Orte v. gutem u. schlechtem Omen) DhA II. 168.

thir-âthira-bhāva (ein fester und unfester Zustand) Miln 194.

Zur Entstehung des redupl. a- aus dem a-negativum sei bemerkt, daß die Ansicht der alten einheimischen Grammatiker und die einiger neuerer Erklärer (vgl. Trenckner, Pāli Miscellany 74) abweichen, indem sie entweder dieses a- als „guṇa" ansehen, oder seine Entstehung vom Ablativ ā solcher nominaler Verbindungen ableiten, die eine gewisse Steigerung oder besondere Betonung des Grundbegriffs darstellen, wie z. B. gāmā gāmaṃ" von Ort zu Ort" (M II. 20; Sn 180, 193 mit purā puraṃ; Pv II. 13, 18. Siehe auch Wackernagel, Altind. Gramm. II. § 74 d, e, unter „Dvandva"). Diese letzteren (sie sind auch im Pāli-Kanon reichlich vertreten, z. B. padā padaṃ auf Schritt und Tritt, Sn 446; vgl. pade padaṃ Sn S. 107; hurā huraṃ von Existenz zu E., DhA IV. 44) haben zweifellos zur Verbreitung des Typus beigetragen, doch liegt seine Wurzel der Zeit nach lange vor dem Verlust des *t* in der Abl.-Endung *āt*, — er ist auch dem Charakter nach davon zu trennen —, und ist meiner Überzeugung nach durchaus in dem negativen a- zu suchen.

d) Es kommt vor, daß bei ursprünglicher Bedeutungsverwandschaft (wenn auch später eine Differenzierung eingetreten ist) die Präfixe wechseln, wie z. B. paṭi° in der Verbindung vatta-paṭivatta mit vi° in der Verbindung vaṭṭa-vivaṭṭa.

III. Psychologisch betrachtet gehören alle eben besprochenen Bildungen der Volkssprache an, denn es ist der Mann des Volkes, der sich sowohl des einfachsten Mittels der Steigerung in der verbindungslosen Nebeneinanderstellung, d. h. Häufung, desselben Begriffs, als auch desjenigen der überschwänglichen Beschreibung eines Vorgangs in kontrastierenden Ausdrücken bedient. Sie finden sich seltener in der Schriftsprache und der Literatur der Priester, wie

auch in den philosophischen Teilen des Pāli Kanons. Sie nehmen an Häufigkeit zu, je jünger die Literaturgattung, und lassen sich in Überfülle in der sogenannten Jātaka-Literatur finden (Märchenstil). Es fällt dabei auf, daß sie auch bei weitem häufiger im Vinaya-Piṭaka als in den vier (sog. alten) Nikāyas sind: ein Indizium, das auf den durchaus populären Charakter des Vinaya hindeutet und auf die Kreise schließen läßt, in denen er entstand.

Die Lebenszeit des Nāgārjuna.

Von Max Walleser, Heidelberg.

Wenn wir in den Legenden über die Beschaffung der Mahāyānaschriften aus dem Reich der Nāga den Versuch erblicken dürfen, die eigene Lehre des Nāgārjuna zu legitimieren, so würde doch an und für sich nichts der Annahme im Wege stehen, andere Bestandteile der späten tibetanischen und chinesischen Berichte möchten zum mindesten Spuren geschichtlicher Wahrheit über die näheren Lebensumstände des Begründers des systematischen Negativismus enthalten.

Vor allem erscheint es mit Hinsicht auf die vollkommene Übereinstimmung aller Quellen durchaus nicht unwahrscheinlich, daß Nāgārjuna in dem Lande Vaidarbha, dem heutigen Berar, zu Hause war. Besonders das Zeugnis des Hsüan-chuang spricht hierfür; seine anderweitigen Angaben über die Geburts- und Wirkungsstätten der berühmten Gelehrten und Schriftsteller des Buddhismus erweisen sich als so zuverlässig, daß es schwer zu verstehen wäre, warum gerade hier die lokale Tradition, die wir in seinem Reisebericht verkörpert sehen, versagen sollte. Wie schon in meinem Aufsatz über die Legende des Nāgārjuna[1]) angedeutet, scheint das heutige Nagpur die begründetsten Ansprüche zu haben, als Heimat des Nāgārjuna zu gelten, während der Śrīparvata, wo er sein Leben beschloß, eine Erhebung in dem süd-westlich von jener Stadt sich erstreckenden Höhenzuge, der noch zahlreiche Spuren mönchischer Besiedelung trägt, gewesen sein könnte. Auch daran, daß Nāgārjuna lange Zeit in Nālanda, dem Hochsitze der mahāyānistischen Gelehrsamkeit, weilte und wirkte, kann nach Lage der Dinge kaum ein Zweifel bestehen. Und mit Hinsicht auf die durchaus übereinstimmende Überlieferung aller Nachrichten erscheinen auch die Beziehungen zu dem gewaltigen Herrscher in Südindien, dessen Namen allerdings verschieden angegeben wird, zum mindesten in ihrem rohesten Umriß als glaubhaft; umsomehr, als unter den dem Nāgārjuna

[1]) The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources (Reprint from Hirth Anniversary Volume, London 1921) p. 24 n. 3.

zugeschriebenen Texten sich ein Brief oder Sendschreiben an diesen König befindet, in welchem der Name desselben ausdrücklich genannt wird und zwar in einer Weise, die an der Identität mit dem anderweitig bekannten nicht zweifeln läßt.

Es handelt sich um den dem Nāgārjuna zugeschriebenen, in drei chinesischen sowie einer tibetanischen Übertragung vorliegenden Suhṛllekha, einem ganz besonders beliebten Résumé der buddhistischen Lehre, über dessen Verbreitung wir durch I-tsing's „Bericht über buddhistische Gepflogenheiten"[1]) unterrichtet sind.[2])

Nachdem schon Max Müller, Journal of the Pali Text Society 1883 p. 72, in seinem Nachruf auf Kenjiu Kasawara auf die Bedeutung von I-tsing's Übersetzung des Suhṛllekha für die chronologische Bestimmung des Nāgārjuna hingewiesen und Wenzel in seiner bald darauf erschienenen Wiedergabe der tibetischen Version besonders der Persönlichkeit des Königs, an den der Brief gerichtet ist, eine genauere Untersuchung gewidmet hatte, wurde eben diese Frage von Takakusu in seiner Übertragung von I-tsing's „Record of the Buddhist Religion" (Oxford 1896) von neuem einer Prüfung unterzogen, ohne indessen einer endgültigen Lösung entgegengeführt zu werden.[3])

Für ihre Entscheidung kommen folgende Daten in Betracht.

Zunächst die Wiedergabe des Namens des Königs bei Tāranātha teils (sechsmal) durch *bde-byed* (57. 12; 58. 8, 17; 60. 7, 67. 1), teils (einmal) durch *bde-spyod* (2. 10). Liegt

[1]) Nanjio No. 1492, Kap. XXXII, Die tib. Version (Tanjur mdo vol. 94, ff. 297—286, NE.) wurde mit Auszügen aus dem Kommentar des Mahāmati (blo-gros chen-po, Tanjur ebd. ff. 321—364) von Wenzel ins Deutsche übertragen in seiner Hab. Schrift „Suhṛllekha, Brief des Nāgārjuna an König Udayana", Lpz. 1886, und ins Englische im Journal of the Pali Text Society 1886, p. 1 ff. („N.s Friendly Epistle"); eine englische Wiedergabe der chinesischen Übersetzung des I-tsing wurde durch Beal unter dem Titel „The Suhrillekha or „Friendly Letter", written by Lung Shu (Nāgārjuna) and adressed to King Sadvaha" (London 1886) veröffentlicht.

[2]) TE. XXXV, 7, 86 b. 17.

[3]) L. c. p. 159 n. „The adressee of N.s epistle is not yet identified with certainty."

dieser doppelten Wiedergabe ein irrtümliches Versehen, sei es eines Kopisten von Tāranātha's Text oder ein solches noch früherer Entstehung zu Grunde, oder ist sie lediglich auf eine willkürliche Laune des Tāranātha zurückzuführen? Beides würde nicht recht zu der allgemeinen Praxis der Texte stimmen, die in der Wiedergabe der Sanskritbezeichnungen den genauesten Ausdruck suchen und an einem solchen dann konsequent festzuhalten pflegen. Sollen also beide Übersetzungen sich auf dieselbe Persönlichkeit beziehen, so müßte zum mindesten sich für beide eine gemeinsame Bedeutung feststellen lassen. Nun bedeutet *bde-byed* „glücklich handelnd" oder „Glück bewirkend" (*śaṅkara*), *bde-spyod* „glücklich, gut wandelnd" *(sucaraṇa, sadvāhana)*. Daß diese zwei Bezeichnungen ohne Unterschied gebraucht worden sein sollten, scheint bei der peinlichen Genauigkeit der tibetischen Übersetzer (Lotsava) ausgeschlossen zu sein. Nun findet sich in einem Textzusammenhang, der auf dieselbe Persönlichkeit bezogen werden kann (aber nicht unbedingt muß!) (56. 17), diese mit dem transkribierten Namen *Utrayana* (sic) bezeichnet, woraus Schiefner den Schluß zog, jener König habe ‚*Udayana*' geheißen, das entweder als *bde-byed* oder als *bde-spyod* gedeutet werden könne. Ganz abgesehen von der Frage, ob letztere Auffassung zutreffend oder auch nur möglich ist, erscheint es doch nach dem ganzen Zusammenhang, in dem der Name Utrayaṇa begegnet, durchaus zweifelhaft — es handelt sich um die Entstehung gewisser Bildnisse zu einer Zeit, „als König Utrayaṇa bekehrt wurde"[1] —, ob die damit gemeinte Persönlichkeit mit jener andern identisch ist. Es liegt also auch jedenfalls keine Notwendigkeit vor, den ins Tibetische mit *bde-byed* bezw. *bde-spyod* übertragenen Eigennamen mit ‚Udayana' zu interpretieren.

Aber auch die Auffassung, nur eine einzelne der zwei tibetischen Umschreibungen entspräche ssk. Udayana, ist kaum haltbar. Letzteres bedeutet „Aufgang", und wäre wohl durch *hchar-byed*, „der Aufgehen Machende", wie Wenzel bemerkt, oder aber durch *hchar-ka*, das anderweitig als Wieder-

[1]) de-ñid rgyal-po utrayana btul-bahi dus byuṅ zer-ba ni (p. 56.).

gabe von Udayin belegt ist[1]), übertragen worden. Andererseits ist *bde-byed* die stehende Übertragung von ssk. Śaṅkara, das sich nicht mit „*udayana*" in eine unmittelbare Beziehung bringen läßt. Ich stimme unter diesen Umständen Schiefner bei, wenn er *bde-byed* als fehlerhaft bezeichnet[2]), und vermute, daß *bde-spyod*[3]) die ursprüngliche Lesung ist, durch welche mit ziemlicher Sicherheit ssk. Sadvāhana als der Name des fraglichen südindischen Herrschers festgestellt wäre. Hiernach wäre auch die Schreibung Santivahana[4]) p. 59 des tib. Textes zu beurteilen: wir hätten hierunter eine der zahlreichen Varianten zu verstehen, unter denen der Name jenes vielumstrittenen Königs überliefert ist.[5])

Dieser mag immerhin noch den Beinamen Śaṅkara, *bde-byed*, geführt haben, womit die auch in anderen Quellen, u. a. der von Śrī Candra Dās im Journ. As. Soc. Beng. LI p. 119 wiedergegebenen Erzählung verwendete Form *bde-byed*, Śaṅkara,

---

[1]) bsTan-hgyur mdo XIX 198 b (NE.).

[2]) Tar. Übs. p. 72 n. 2.

[3]) Oder *bde spyod bzaṅ po.*

[4]) In Schiefners Übersetzung p. 75 l. 1 mit Śānti° wiedergegeben, ebd. p. 304 n. durch Ānti° ersetzt.

[5]) Vgl. Prabandhacintāmaṇi, by Merutuṅga Ācārya, trsl. by C. H. Tawney (Calcutta 1901) p. 14 n. 5: „Dīnānātha points out that this king is called Çālivāhana, Çālavāhana, Sālavahāna, Sālavāhaṇa, Sālāhaṇa, Sātavāhana, and Hāla. He is also called Çātavāhana in this book." — Sollte dieser Vielgestaltigkeit nicht etwa ein dem Ausdruck *sālavaḍhi* und *shālavaḍhi* (Kālsī), *sāravaḍhī* (Girnar), *salavaḍhi* (Shabhāzgarhi; Ep. Ind. I p. 17), *salavaḍhi* und *salavruḍhi* (Mansehra) in Aśoka's zwölftem Felsenedikt (s. Ep. Ind. II p. 461) entsprechendes Epitheton *sāra-varddhana*, ‚Mehrer des Wesens', zu Grunde liegen? Über den Begriff fürstlicher ‚Förderung' (Bühler) vgl. das vierte Felsenedikt. —

Hemacandra (ed. Pischel) I, p. 211 erklärt den Namen *sālavāhana* aus *sātavāhana*, indem er im Kommentar die auch aus *Hāla* (ed. Weber) belegte Nebenform *sālāhano* anführt; hierzu die handschriftliche Glosse (in C): *sātanāmā siṃhanāmā yakṣas sa vāhanam asyeti sātavāhanah*, worin man natürlich nur eine mehr als gewagte Volksetymologie zu sehen hat. Im Jaina-Mahārāṣṭrī sind außerdem die Formen *Sālivāhaṇa* und *Sāyavāhana* belegt, vgl. Pischel Prk. Gr. § 244. —

Fleet (JRAS. 1916 p. 816) erkennt Hemacandra's Gleichung *Sālav°* = *Sātav°* an und bringt den ersten Bestandteil des Namens mit den Andhrabhṛtya-Herrschern Śātakarnin u. a. in Verbindung.

ihre Erklärung fände, ohne daß man zu dem Notbehelf griffe, sie als fehlerhaft zu bezeichnen. Und auch die verschiedenen Lesarten des dPag-bsam-ljon-bzang, wo übrigens *bde-byed* überhaupt nicht für einen rājan sondern ausschließlich für einen bhikṣu (p. 86. l. 17) gebraucht zu sein scheint, lassen sich so ungezwungen erklären, indem *bde-spyod* „glücklich fahrend" die Übersetzung von Sadvāhana ist, eines Namens, der allerdings in dieser Fassung im Texte selbst nicht vorkommt, sondern unter zum Teil neuen Varianten, nämlich Santivahana (p. 87, l. 18) und Sālabhandha (p. 87. l. 2), von denen die letztere allerdings nicht eine selbständige Neuerung, sondern aus dem (von Grünwedel übersetzten) Grub thob, den „Geschichten der 84 Zauberer", p. 162 der Übs., übernommen ist.

Wie immer aber es sich auch mit der tibetischen Wiedergabe vermittelst *bde-byed* und *bde-spyod* verhalten mag, so kann doch nicht einmal als sicher gelten, daß auch nur mit einer dieser zwei Umschreibungen der eigentliche Name jenes Fürsten getroffen wird. Es sei an die andern Orts erwähnte Legende erinnert, wonach Nāgārjuna während seiner Reise nach Uttarakuru einem Knaben vorhersagte, daß er König werden würde, und daß diese Prophezeiung drei Monate später, nach der Rückkehr Nāgārjunas nach Indien, eingetroffen war. Haben wir es hier mit einer geschichtlichen Reminiszenz zu tun, so würde sich in Verbindung mit dem Vorigen dreierlei ergeben: erstens, daß der fragliche Herrscher ein Usurpator und zugleich der Begründer einer Dynastie gewesen ist, die den Namen Śātivahana (oder ähnlich) führte, während sein persönlicher Name Jetaka (Überwinder) gewesen wäre; 2) daß er selbst seine Heimat in Uttarakuru, also in einem nördlich von dem eigentlichen Indien gelegenen Lande hatte; 3) daß Nāgārjuna zu gleicher Zeit wie jener Emporkömmling lebte, der unter dem Namen „Sieger" *(jetaka)* bekannt wurde, eher sogar noch um ein Menschenalter älter war als dieser, indem der Altersunterschied in der Sage hinlänglich betont erscheint. Daß es sich hierbei nur um die Śātivahana-Dynastie von Andhra handeln kann, dürfte wohl keinem Anstand begegnen; sollte aber diese Beziehung wirklich vorliegen, so wäre hiermit

die Möglichkeit einer chronologischen Bestimmung des Nāgārjuna gewonnen, die umso erwünschter erscheinen muß, als die anderweitigen Angaben, wonach er bald nach Kaniṣka gelebt haben soll[1]), doch zu unbestimmt sind, als daß sie eine genauere Fixierung gestatteten. Jedenfalls gewinnen aber mit Hinsicht auf die Lückenhaftigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit der tibetischen Quellen die chinesischen, auf den Adressaten des Suhṛllekha bezüglichen Notizen erheblich an Wert, vor allem auch deshalb, weil sie in eine bedeutend frühere Zeit hinabreichen, als die aus trüben Quellen schöpfenden Berichte des Tāranātha und Sum-pa mkhan-po.

In seinem Reisebericht über Indien[2]) berichtet I-tsing über den Suhṛllekha, daß er Nāgārjuna's altem Gabeherrn *(dānapati)* Shih-yen-tê-chia, dem König eines großen Landes in Südindien namens *So-to-pho-han-na* (Sadvāhana oder Śātavāhana)[2]) gewidmet war.

Die Rekonstruktion der ursprünglichen phonetischen Werte der indischen Namen unterliegt ja nun allerdings einiger Unbestimmtheit, da die chinesischen Zeichen hinsichtlich ihrer Aussprache keineswegs eindeutig sind. So muß die genauere Qualität des anlautenden Konsonanten s oder ś dahingestellt bleiben, wenn auch die größere Wahrscheinlichkeit für den dentalen Zischlaut s spricht. Es scheint aber ausgeschlossen zu sein, daß *to*[3]) in Verbindung mit dem folgenden Zeichen nur konsonantischen Wert haben soll, indem es diesen Wert nur vor Halbvokalen zu haben pflegt, und das einzige Beispiel, das für eine solche Verwendung vor einem Verschlußlaut von St. Julien[4]) angeführt wird, eben Sadvaha[5]) ist, das also besser durch Sātavāha (oder Śāṭavāha) ersetzt würde. Im übrigen ist aber der genaue indische Lautwert auch auf Grund der schwankenden Überlieferung nicht zu ermitteln[6]), sodaß man

---

[1]) Vgl. z. B. Kern, Buddhismus, übs. von Jacobi (1884), II, p. 501; Manual of Indian Buddhism (1896) p. 122.

[2]) Nanjio 1492. PE. fasc. IV, f. 5 f., col. 9; TE. XXXV. 7. 87 b.[15]

[3]) St. Julien, Méthode pour déchiffrer etc. no. 2026 ff.

[4]) Méthode p. 214 no. 2034.

[5]) Hiouen-siang, trd. St. Julien, II, 528, 6.

[6]) Vgl. oben S. 00 die von Dīnānātha vermerkten Varianten.

sich hier mit einem non liquet wird begnügen müssen. Anders verhält es sich aber mit dem privaten Namen jenes Königs, der mit *Shih-yen-tê-chia* wiedergegeben wird. Jedenfalls kann er nicht mit ‚Jetaka', wie Takakusu l. c. p. 159 will, umschrieben werden, da der für *yen* (Meth. Nr. 2247) charakteristische Nasal außer Betracht bliebe, aber auch Beal's Rekonstruktion ‚Sindhuka' geht nicht an, da 1) *shih* (Méth. 197) wohl für ssk. ji, aber nicht für si stehen kann; 2) *yen* mit einem Konsonanten anlautet und nicht mit einem vorangehenden Vokal zu einer Silbe verschmelzen kann, und 3) I-tsing für Sindhuka schon eine verschiedene Transliteration verwendet.[1])

Ich sehe dem gegenüber nur zwei Deutungsmöglichkeiten: entweder als *Jayantaka* oder als *Jayāndhaka*. Die erstere Form wäre als ‚Bewohner von Jayanta' aufzufassen, und würde die Heimat des Namensträgers bezeichnen; allerdings würde die Lokalisierung Schwierigkeiten machen, indem das in der Rājataraṅgiṇī 8. 655 (ed M. A. Stein: 8. 648)[2]) genannte Jayanta wohl in Kaśmir zu suchen ist, während das aus Ind. Stud. 17. p. 113 bekannte Jayanta doch eher auf die Gegend des Vindhya-Gebirges hinweist.[3]) Die andere könnte, als Prakrit-Form betrachtet, auf ssk. *jayāndhraka* zurückgeführt und als ‚Andhra-Sieger' gedeutet werden, wobei es dahingestellt bleiben könnte, ob dieses im Sinne von ‚Besieger der Andhra's' oder von ‚der Sieger aus Andhra' zu deuten wäre.[4]) Ich glaube, daß die letztere Auffassung das Richtige trifft. Dann wäre der Name allerdings weniger ein Eigenname als eine ehrende Bezeichnung wie etwa *devānaṃ-piya* oder *devaputra*, die allmählich den Charakter eines Eigennamens angenommen hätte. Der lautliche Unterschied, der zwischen *Jayāndhaka* und dem

---

[1]) Record, p. 160.

[2]) ed. by Durgāprasāda (Bombay 1894) vol. II p. 56.

[3]) Auch an das Mahābhārata, chap. 31, v. 70, Bomb. ed., genannte Jayantī, das von R. G. Bhandarkar (Early Hist. of Dekkhan p. 33) mit Vanavāsī identifiziert worden ist, könnte gedacht werden. Vgl. ferner Śukasaptati, (textus ornatior) ed. R. Schmidt p. 19 l. 2.

[4]) Hinsichtlich der Nominal-Composition im Prakrit (pūrvanipātāniyamaḥ) vgl. Pischel Pr. Gr. § 603, Jacobi zu Kalpasūtra § 35, p. 104).

durch die tibetanische Tradition gewährleisteten *Jetaka* besteht, würde sich dann so erklären lassen, daß wir in *Jetaka*, „Sieger", eine abgekürzte Nebenform, aber von wesentlich gleicher Bedeutung zu erblicken hätten.

Von hier aus scheint sich aber auch eine Aussicht zu ergeben, die Umschreibung des Namens *Shan*⁴-*t'o*²-*chia*¹ in der frühesten chinesischen Übersetzung des Suhṛllekha durch Guṇavarman, A. D. 431 (Nanjio 1464), zu erklären. Das Ideogramm „shan" kann hier nach St. Julien, Méthode No. 129—133 *jhan, jan, dhyān, dyān* vertreten; außerdem aber auch die Doppelsilbe ssk.° *jayan*° [1]), wobei es dahin gestellt bleiben muß, ob die dialektische Kontraktion, die im Chinesischen ohne Zweifel vorliegt, zu °*jen*°, wie es die mittelindische Sprachentwicklung erwarten ließe,[2]) oder zu °*jān*° erfolgte; im letzteren Falle würde es naheliegen, °*jayān*° zu Grunde zu legen, was auf die oben supponierte Pāli-Form *jayāndhaka* = ssk. *jaya-andhraka* hinweisen würde. Daß aber gerade die Lautform des Prakrit bezw. Pali übernommen wurde, erklärt sich leicht einmal aus der Gepflogenheit der chinesischen Übersetzer bis spät ins 7. Jahrhundert hinein, die indische Umgangssprache ihrer Transkription zu Grunde zu legen, dann aber auch aus der von Pargiter[3]) dargelegten Überlieferung der in den Purāṇa enthaltenen Dynastien-Listen in einem dem Pali verwandten Prakrit-Dialekte, bis das Bhaviṣya-purāṇa — nicht nach 260 n. Chr. — die ursprünglichen Prakrit-śloka in Sanskrit übersetzte; also noch in der ursprünglichen Purāṇa-Fassung müßte der Name jenes Herrschers ‚Jayāndhaka' gelautet haben, und nicht etwa ‚Jayāndhraka'. Allerdings scheint dieser Name in keinem der in Frage kommenden Purāṇa — Matsya°, Vāyu°, Brahmāṇḍa°, Viṣṇu°, Bhāgavata° — vorzukommen, sodaß diese ganze Frage vielleicht nur eine theore-

---

[1]) Z. B. in Vaijayanta, vgl. Eitel, Handbook of Chinese Buddhism (1870) p. 148 b., Rosenberg, Vocabulary, 354, 1, 15.

[2]) Vgl. Wackernagel, AI. Gr. I p. 53 (§ 48 b): ‚e für aya ist mi. und, wo es im AI. vorkommt, aus mi. Einfluß zu erklären'; E. Müller, Pali Language p. 41; E. Kuhn, Beiträge zur Pali-Grammatik, p. 57.

[3]) The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age (1913), p. 77 ff., vgl. Journ. Roy. As. Soc. 1913, Oct., p. 1079.

tische Bedeutung hat, aber schließlich könnte die in den Purāṇa übliche Behandlung der Herrschernamen nach ihrer lautlichen Form doch immerhin Rückschlüsse auf diejenige Fassung gestatten, in der sie gegebenenfalls einem chinesischen Übersetzer geläufig sein mochten. Wenn übrigens der Name nicht genau in derselben Gestalt in den Purāṇa sich wiederfindet, so ist damit noch nicht gesagt, daß sein Träger hier völlig unbekannt sei. Es wäre immerhin möglich, daß er mit dem Andhra-Herrscher Vijaya, Śrī Sātakarṇi, dem Sohne des Yajña Śrī Sātakarṇi, identisch wäre, der im Bhāgavata-,[1]) Viṣṇu-,[2]) Vāyu- und Matsya-purāṇa[3]) namhaft gemacht wird und dessen Thronbesteigung nach Smith l. c. im Jahre 213 n. Chr. stattfand.[4])

Auch chronologisch würde dessen Lebenszeit recht wohl zu der des Nāgārjuna, des Verfassers des Madhyamaka-śāstra und Prajñāpāramitā-Kommentars stimmen. Nur steht das Bedenken gegenüber, daß der geschichtliche Vijaya nur sechs Jahre regierte, während dem legendären Freund und Beschützer des Nāgārjuna eine fast unbegrenzte Lebensdauer zugeschrieben wird: ein Widerspruch, den wir hinnehmen müssen, ohne vorerst eine Erklärung dafür zu finden, wenn wir nicht überhaupt vorziehen, unter den Sātavāhana-Herrschern nach einem geeigneteren Repräsentanten Umschau zu halten, der nicht etwa unmittelbar nach seiner Geburt der Namen Vijaya, „Sieger", erhielt, sondern auf Grund von Schlachten und Eroberungen, die ihm jenes epitheton ornans in erheblich wirksamerer und eindrucksvollerer Weise verschafften.

(Fortsetzung folgt).

---

[1]) 9, 23, 11; 12, 1, 25.

[2]) Übs. von Wilson, p. 473.

[3]) Vgl. V. A. Smith, Early History of India, 2. ed., p. 202.

[4]) R. G. Bhandarkar, Early History of the Dekhan (1884) p. 29 setzt die Regierung des Vijaya in das Jahr 202—208 n. Chr. (Yajña Śrī 172 n. Chr. ff.)

Die Mystik in den Upanishaden.*)

Von
Friedrich Heiler.

Quisquis Deum intelligit, Deus fit — in diesen Upanishad-Worten,[1]) welche Anquetil Duperron seinem denkwürdigen *Oupnek'hat*,[2]) der lateinischen Übertragung der persischen Upanishadübersetzung des Muhammed Daraschakoh, als Motto vorausschickte, ist der mystische Gehalt der vedischen Upanishaden klar und bündig ausgesprochen. Jener große Abenteurer, der zuerst der abendländischen Welt die rätselvolle vedische Weisheit erschloß, hatte mit sicherem Blick erkannt, worin das *secretum tegendum* der Upanishaden bestand: in der esoterischen Anweisung zur mystischen Vergottung.[3]) Mag die geheimnisvolle Weisheit der Upanishaden auch ganz eingebettet sein in krause ritualistische und mythologische Spekulationen, ihr innerster Kern, ihr kostbarstes Kleinod ist eben nichts anderes als die reine Mystik. Wie so oft in der

---

*) Abkürzungen: Bṛh. = Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad;
Chānd. = Chāndogya-Upaniṣad;
Kāṭh. = Kāṭhaka-Upaniṣad;
Kauṣ. = Kauṣītaki-Upaniṣad;
Ken. = Kena-Upaniṣad;
Iś. = Iśa-Upaniṣad;
Maitr. = Maitrāyaṇa-Upaniṣad;
Tait. = Taittirīya-Upaniṣad;
Śvet. = Śvetāśvatara-Upaniṣad;
D. = Paul Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übers., Leipzig 1921³, (die Deussen'sche Übersetzung wird hier zitiert, doch ist sie an verschiedenen Stellen geändert).

[1]) Muṇḍaka-Up. III 2, 9 (sa yo ha vai tat paramaṃ brahma veda, brahma eva bhavati); Oupnek'hat I 393.

[2]) Oupnek'hat i. e. Secretum tegendum . . . continens antiquam et arcanam seu theologicam et philosophicam doctrinam e quatuor sacris Indorum libris . . . excerptam . . . e Persico idiomate . . . in Latinum conversum, Argentorati I 1801; II 1802. Über die Entstehung und Bedeutung des Oupnek'hat s. N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916, 364 ff.

[3]) Vgl. die von Söderblom a. a. O. 367 ff. angeführten charakteristischen Äußerungen Duperrons über den Inhalt der Upanishaden.

menschlichen Geistesgeschichte, so wurde auch hier die erste geniale Intuition durch die nachfolgende Forschung verdunkelt. Zwar hat Schopenhauer die Lehre des Oupnek'hat mit unüberbietbarer Begeisterung als ‚die Ausgeburt der höchsten menschlichen Weisheit'[1]) aufgenommen:

„Wie atmet doch der Oupnek'hat durchweg den heiligen Geist der Veden! Wie wird doch der, dem durch fleißiges Lesen das persische Latein dieses unvergleichlichen Buches geläufig geworden, von jenem Geiste im Innersten ergriffen! Wie ist doch jede Zeile so voll fester, bestimmter und durchgängig zusammenhängender Bedeutung! Und aus jeder Seite treten uns tiefe, usrprüngliche, erhabene Gedanken entgegen, während ein hoher und ein heiliger Ernst über dem Ganzen schwebt. Alles atmet hier indische Luft und ursprüngliches, naturverwandtes Dasein. Und o, wie wird hier der Geist rein gewaschen von allem ihm früh eingeimpften jüdischen Aberglauben und aller diesem frönenden Philosophie! Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein."[2])

Überschwänglichere Worte als Schopenhauer hat niemand für die Weisheit der Upanishaden gefunden; und doch hat er sein geliebtes und gepriesenes Andachtsbuch mißverstanden. Er hat nicht nur die Verflochtenheit dieser Geheimlehre mit der priesterlichen Afterweisheit des Brahmanismus übersehen, er hat auch mit der unkritischen Harmlosigkeit des Enthusiasten sein eigenes philosophisches Grundprinzip in jenes fremde Weisheitsbuch hineingelesen; er fand das „Fundament der Moral", die er predigte, in dem vedântischen *tat tvam asi* wieder[5]) und achtete nicht darauf, daß seine philosophische Ethik trotz aller Ähnlichkeiten auf einer anderen Basis ruhte als die Lehre der Upanishaden; die eigentliche Mystik des *Oupnek'hat* blieb ihm fremd.

In der Hochschätzung der Upanishadweisheit wetteifert mit dem Meister der Jünger. Paul Deussen ist mit Schopen-

---

[1]) Sämtliche Werke (Reklam) V 419.

[2]) Sämtliche Werke V 418.

hauer darin eins, daß jenen altindischen Denkern „wenn nicht der wissenschaftlichste, so doch der innigste und unmittelbarste Aufschluß über die letzten Geheimnisse des Seins geworden" ist; in den Upanishaden „liegen philosophische Konzeptionen vor, wie sie weder in Indien noch vielleicht sonst irgendwo in der Welt ihresgleichen haben."[1]) Deussen geht so weit, daß er den Inhalt der Upanishaden mit dem des Neuen Testaments zu identifizieren wagt, insofern beide „die völlige Umwandlung des ganzen natürlichen Menschen" fordern; ein unwesentlicher Unterschied zwischen beiden liegt für ihn nur darin begründet, daß die Upanishaden bei der Lehre von der Wiedergeburt den Nachdruck auf die Erkenntnis, das Neue Testament hingegen auf den Willen legt. „Das Neue Testament und die Upanishaden — diese beiden höchsten Erzeugnisse des religiösen Bewußtseins der Menschheit stehen nirgendwo . . . in einem unvereinbaren Widerspruch, sondern dienen in schönster Weise einander zur Erläuterung und Ergänzung."[2])

Deussen war ein intimer Kenner der Upanishaden und hat der Nachwelt eine unvergängliche deutsche Übertragung hinterlassen. Aber auch er trug seine eigenen Gedanken in jene Dokumente altindischen Geistes hinein; er las in die Upanishaden die ihnen fremdesten Ideen — Kant'sche Erkenntnistheorie und neutestamentliche Wiedergeburtslehre — hinein. Die neuere philologische Forschung hat das Verdienst, die kritiklose Verwechselung abendländischer und altindischer Geisteswelt unterbunden und so jene blinde Begeisterung für die vedische Weisheit ernüchtert zu haben. Hermann Oldenberg hat den unwiderleglichen Nachweis erbracht, daß die hohen philosophischen und religiösen Gedanken der Upanishaden nicht losgerissen werden dürfen von dem Mutterboden, dem sie entwachsen sind: von der unserem abendländischen Empfinden ungenießbaren, ja, weithin unverständlichen Literatur der priesterlichen *brāhmaṇa*. Sobald sie nicht mehr isoliert, sondern in ihrer eigenen Umwelt betrachtet werden, ver-

[1]) System des Vedānta, 1902, 50, 99 f.

[2]) Allgemeine Geschichte der Philosophie I 2, Die Philosophie der Upanishaden 1899, 43 ff.

lieren sie von selbst die Verwandtschaft mit der abendländischen Geisteskultur.[1] Diese entscheidende Erkenntnis Oldenbergs wird noch nachdrücklicher von den heutigen philologischen Forschern geltend gemacht. „Die Stellung dieser Werke", urteilt Hillebrandt, „ist nicht an der Seite Kants oder Schopenhauers, sondern in der Nähe einer primitiven Völkerpsychologie zu suchen. Oldenberg hat . . . die Verschiedenheit ihres Ideenkreises von dem Kants gezeigt; . . . aber mir scheint, daß ihr Platz noch mehr in der Nachbarschaft von Ritual, naiver Naturanschauung und Aberglauben zu suchen ist, aus deren Dickicht ihr Denken zu reineren Formen emporsteigt, ohne die Merkmale dieses Ursprungs völlig abzustreifen."[2] Hier droht die Beurteilung der Upanishaden dem entgegengesetzten Extrem zu verfallen. Hatten Schopenhauer und Deussen in jenen altehrwürdigen Schriftdenkmälern nur ursprüngliche und erhabene Gedanken gefunden, so laufen die philologischen Forscher der Gegenwart Gefahr, den Blick zu verlieren für das Große, Neue, Vorwärtsdrängende, das sich in den Upanishaden aus dem seltsamen Gewirr der Opferspekulation und kosmologischen Phantasie emporarbeitet. Oldenberg, der Altmeister der indischen Religionsgeschichte, war die goldene Mittelstraße gegangen; er hatte ebenso klar den unlöslichen Zusammenhang der Upanishaden mit der brahmanischen Opferweisheit gesehen wie die neuen, großartigen religiösen Intuitionen, die sich jenem Gemisch primitiver Zauberei und priesterlicher Wissenschaft entrangen. Oldenberg war es auch, der den mystischen Charakter der Upanishadweisheit erkannte und auf ihre Verwantdschaft mit der neuplatonischen, sufistischen und mittelalterlich-christlichen Mystik hinwies.[3] Sobald wir die Upanishaden in die große Geschichte der Mystik hineinstellen, tritt die mystische Eigenart ihrer neuen und ursprünglichen Gedanken ins hellste

[1]) S. besonders Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen 1915, 195 ff.; vgl. M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, Leipzig 1908, I 227.

[2]) Aus Brahmanas und Upanishaden, Gedanken altindischer Philosophen, Religiöse Stimmen der Völker, Jena 1921, 1.

[3]) Lehre der Upanishaden 195 ff.

Licht. Der ganze mystische ‚Heils'-Weg, den die Klassiker der außerchristlichen und christlichen Mystik beschritten, kehrt in den Anweisungen der Upanishad-Seher wieder; und von der ganzen ‚mystischen Theologie', welche die spekulativen Geister unter den Mystikern aufbauten, lassen sich die Grundlinien in den mystischen Spekulationen der Upanishaden wiederfinden. Freilich tritt uns die Mystik dieser vedischen Schriften niemals rein, ausschließlich, isoliert entgegen; sie ist noch ganz umschlungen von Übungen und Vorstellungen, welche einer niederen Stufe, ja, großenteils einer Entartungsphase der Weltanschauung und Religion entstammen. Die Mystik der Upanishaden gleicht einer Wunderblume, die nicht in einem wohlgepflegten Garten aufwächst, sondern mitten unter wilden Schlinggewächsen und unschönem Gestrüpp emporblüht.

Die Mystik[1]) ist jene Form der Religion d. h. des Gottesumganges, in der die volle Gotteinigung der Seele als höchstes Heilsgut ersehnt und erstrebt wird. Diese Sehnsucht nach Gotteinigung erwacht nur in solchen Herzen, welche ergriffen sind von dem Gedanken der Nichtigkeit und Vergänglichkeit des Irdischen. Dem Unendlichen, Ewigen, Jenseitigen, Übernatürlichen kann sich nur jener Mensch öffnen und hingeben welcher dem Endlichen, Wandelbaren, Diesseitigen, Natürlichen den Rücken gekehrt hat. Wie alle mystischen Heiligen und Denker, so sind auch die Weisen der Upanishaden durchdrungen von dem schmerzvollen Gefühl, daß alles Irdische eitel ist. „Die ganze Welt ist vergänglich;" „diese Welten sind freudlos, von blinder Finsternis bedeckt"; „diese Welt ist ganz vom Tode gefesselt, ganz vom Tode befallen", „des Todes Speise" *(mṛtyor annam)*, „die Gestaltwelt des Todes" *(mṛtyo rūpāṇi)*.[2])

[1]) Über das Wesen der Mystik vgl. Evelyn Underhill, Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's spiritual Consciousness, London 1918; The Essentials of Mysticism and other Essays, London 1920; sowie Heiler, Das Gebet, 2.—5. Aufl. 250 ff.; 5. Aufl. 584 ff.; Die buddhistische Versenkung, 2. Aufl. 1922; Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen (Vortrag) 1919; Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung 1923, 475 ff.

[2]) Maitr. I 4; Bṛh. IV 4; 11; III 1, 3; 2, 10; IV 3, 7; D. 316, 478, 428, 432, 467.

Dieses herbe Gefühl von der *vanitatum vanitas* steigert sich bis zum Ekel am natürlichen Dasein. Der menschliche Körper und das leibliche Leben erscheinen dem von der Wehmut Gepackten als häßlich, abstoßend, Abscheu erregend. „In diesem aus Knochen, Haut, Sehnen, Mark, Fleisch, Samen, Blut, Schleim, Tränen, Augenbutter, Kot, Harn, Galle und Phlegma zusammengeschütteten, übelriechenden, wesenlosen Leibe — wie kann man da Freude genießen! In diesem mit Leidenschaft, Zorn, Begierde, Wahn, Furcht, Verzagtheit, Neid, Trennung von Liebem, Bindung an Unliebes, mit Hunger Durst, Alter, Tod, Krankheit, Kummer und dergleichen behafteten Leibe — wie mag man da Freude genießen!"[1]) Um sich die Nichtigkeit des Irdischen, Körperlichen möglichst abschreckend vor Augen zu stellen, betrachten einzelne Upanishadlehrer ähnlich wie die buddhistischen Bettelmönche mit einer an das Perverse grenzenden Vorliebe gerade die unschönen *(asubha)* Seiten des menschlichen Leibeslebens.[2])

Der Gedanke an das Elend und Leid des irdischen Daseins wird ins Ungemessene gesteigert durch den Glauben an den Kreislauf, an den Wiedertod und die Wiedergeburt. „Auch der, welcher der Welt satt ist, muß doch immer wieder und wieder zurückkehren!"[3]) Der Mensch ist an diese freudlose, dem Tode verfallene Welt gekettet, er kann ihr nicht entrinnen; das Leiden des Lebens und die Not des Sterbens wiederholt sich unaufhörlich. Die primitive Vorstellung von der Reïnkarnation, die wir auf der ganzen Erde antreffen, ist im alten Indien zu einem allbeherrschenden Dogma geworden. Es waren ohne Zweifel zunächst ethische Motive, welche das ungewöhnliche Hervortreten dieser Idee in der indischen Weltanschauung bedingten; wie die alttestamentliche Frömmigkeit in dem belohnenden und strafenden persönlichen Gott einen Ausgleich des sittlichen Handelns mit dem Schicksal suchte,

---

[1]) Maitr. I 3 f.; D. 316 f.

[2]) Die Frage, ob die Maitrāyaṇa-Upanishad von buddhistischen Gedanken beeinflußt ist oder umgekehrt die buddhistische asubha-bhāvanā auf Gedankengänge der Upanishaden zurückgeht, muß offen bleiben. Vgl. Die buddhistische Versenkung 2. A., 18 ff.

[3]) Maitr. I 4; D. 317.

so suchte das indische Denken die Übereinstimmung der Sittlichkeit mit der Seligkeit oder Unseligkeit in dem unpersönlichen Gesetz des *karma*, das über die Art der Wiedergeburt entscheidet. Dieses ethische Motiv allein aber vermag die ungeheure Wucht des *saṃsāra*-Gedankens in Indien nicht zu erklären. Der Philosoph Harald Höffding hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Veränderung des Lebensgefühls, das Aufkommen des Pessimismus, mit einem Schlage die *saṃsāra*-Idee in den Vordergrund des religiösen Denkens rückte.[1]) Das Gefühl der Freudlosigkeit potenzierte sich selbst, indem es das elende Leben auf Erden vervielfältigte und das armselige menschliche Dasein bis in unendliche Weiten verlängerte.

Diese Steigerung des Weltschmerzes ins Unermeßliche preßte von selbst die Erlösungssehnsucht zu ungeahnten Höhen empor. In den niedergedrückten Herzen erwachte ein brennendes Verlangen nach völliger Befreiung von den Fesseln der Todeswelt, nach dem überschwänglichen Heil in einer dem Tode und der Vergänglichkeit entrückten Sphäre. „Rette mich! Denn ich fühle mich in diesem Weltlaufe wie der Frosch in einem wasserlosen Brunnenloche" — in diesen flehentlichen Worten des Königs Bṛhadratha zum weisen Sakāyanya ist die ganze Heilssehnsucht der Upanishaden ergreifend zusammengefaßt.[2])

Aber wo liegt das Land, in dem das Gesetz vom Sterben und Wiedergeborenwerden nicht herrscht? Wo ist in der Wüste dieses Lebens eine erquickende Oase zu finden? Wo ist ein Ausweg aus dem furchtbaren Gefängnis des Geburtenkreislaufes? Diese Frage nach dem Heil der Seele zerwühlte vom 7. Jahrhundert an die Herzen aller derer, welche in die Tiefen der Welt und des Lebens einen Blick getan hatten. Die Antwort, welche heilige Seher auf diese Frage gaben, ist die Antwort aller Mystik: *Noli foras ire, in temetipsum redi, in interiore homine habitat veritas.*[3]) Die der Erlösung Kundigen zeigen den nach Erlösung Fragenden die verborgene Welt des eigenen Inneren, das Geheimnis des metaphysischen

[1]) Religionsphilosophie übs. v. F. Bendixen, Leipzig 1901, 138 ff.
[2]) Maitr. I 4; D. 317.
[3]) Augustinus De vera relig. I, 39.

Selbst, des transzendenten Ātman, das im menschlichen Innnenleben verborgen liegt, „Das Selbst, das sündlos, frei von Alter, frei von Tod, ohne Hunger und Durst, dessen Wünschen wahrhaft *(satya-kāma)*, dessen Entschluß wahrhaft *(satya-saṅkalpa)* ist, das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen; der erlangt alle Welten und alle Wünsche, der dieses Selbst gefunden hat und erkennt."[1]) Dieses „in der Höhle des Herzens versteckte"[2]) ewige, göttliche Selbst findet nur der, dem dieses Selbst das *unum bonum* und *summum bonum*, das *aeternum bonum* geworden ist, der diesem Letzten und Höchsten alles opfert. „Dieses (Selbst) ist teuerer *(preyas)* als ein Sohn, teurer als Reichtum, teurer als alles andere; denn es ist innerlicher *(antaratara)*, weil es dieser Ātman ist . . . Darum soll man das Selbst allein als teuer *(priya)* verehren; wer das Selbst als teuer verehrt, dessen Teueres ist unvergänglich."[3])

So gilt es, sich nach innen zu kehren und dort das höchste Gut zu suchen; aber diese mystische *introversio* hat zur Voraussetzung die äußere *conversio*, den asketischen Bruch mit dem bisherigen Weltleben und die Hinwendung zur *vita spiritualis*, zum ‚monastischen' Leben in freiwilliger Armut und Heimatlosigkeit. Wer den Ātman sucht, muß auf Ehe und Familie ebenso Verzicht leisten wie auf Besitz und Habe. „Wahrlich, nachdem sie dieses Ātmans sich bewußt geworden sind, stehen die Brahmanen ab von dem Verlangen nach Kindern und von dem Verlangen nach Besitz und von dem Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bettler *(bhikṣu-ācaryaṃ caranti)*; denn das Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz und das Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach der Welt; denn alle beide sind eitel Verlangen."[4]) Diese äußere Loslösung von dem weltlichen Leben macht erst die innere Loslösung von der Welt möglich. Der, welcher die Fesseln des ‚häuslichen Lebens' zersprengt hat, vermag nunmehr alle Bande zu zerreißen, welche die Seele an die äußere Welt ketten;

[1]) Chānd. VIII, 7, 1; D. 196.
[2]) Kāṭh. IV, 6; D. 279; vgl. II 12; D. 273.
[3]) Bṛh. I, 4, 8; D. 395.
[4]) Bṛh. III 5, 1; D. 436; vgl. IV 4, 22; D. 479 f.

er beschreitet entschlossen die erste Etappe des mystischen Heilsweges: die *via purgativa*.

Den Blick nach innen kehren, bedeutet dem bunten Gewirr der Sinnendinge den Rücken zukehren; der Fromme verschließt die ‚Sinnespforten' und versperrt so der äußeren Welt der Erscheinungen den Zugang ins Innere.

„Des Hörens Hören und des Denkens Denken (das Phantasievorstellen),
der Rede Rede — sie ist Hauch des Hauchs nur:
des Auges Seh'n — der Weise läßt sie fahren (*atimucya*.“[1])

Dann geht

„die Rede mit allen Namen ein,
das Auge mit allen Gestalten ein,
das Ohr mit allen Tönen ein,
das *manas* mit allen Gedanken ein.“[2])

Die jüngeren Upanishaden reden in der Terminologie des Yoga sogar von einem bewußten Hemmen und Unterdrücken (*yac*) der Empfindungen und Phantasievorstellungen,[3]), ja, geradezu von einem Stillstehen (*avasthā*) der intellektuellen Aktivität der Seele.[4])

Noch wichtiger aber als die gänzliche Entleerung der Seele von Sinneswahrnehmungen und Phantasievorstellungen ist die Bindung des natürlichen Affektlebens. Die heilige Leidenschaftslosigkeit, die mystische ἀπάθεια wird von den Sehern der Upanishaden nicht minder gepriesen als von den buddhistischen *bhikkhu*, den hellenistischen Asketen und den christlichen Mönchen. So lange ein Mensch „unruhig, ungesammelt, innerlich noch nicht still ist“, vermag er den Ātman nicht zu erkennen;[5]) erst „wer ohne Verlangen (*akāma*) ist, wer frei von Verlangen (*niṣkāma*) ist, wer das Verlangen gestillt hat“, kann das Göttliche erfassen.[6])

„Wenn alle Leidenschaft (*kāma*) schwindet,
Die nistet in des Menschen Herz,

---

[1]) Ken. I 2; D. 205.
[2]) Kauṣ. IV 20; D. 57.
[3]) Kāṭh. III 13; D. 277.
[4]) Kāṭh. VI 10; D. 286.
[5]) Kāṭh. II 24; D. 275.
[6]) Bṛh. IV 4; 6; D. 477.

Dann wird, wer sterblich, unsterblich,
Schon hier erlangt das Brahma er."[1])

So wird in der mystischen Läuterung alles Äußere abgestreift, das ganze sinnliche Leben ‚ertötet', sodaß zuletzt „dieser Körper da liegt, wie eine Schlangenhaut tot und abgeworfen auf einem Ameisenhaufen liegt."[2]) Der schmerzvollen *κάθαρσις* folgt die beseligende *ἔλλαμψις*; die *via purgativa* wird abgelöst von der *via illuminativa*. Wenn die Affekte gedämpft, die Triebe unterbunden sind, dann überkommt *śānti*, die selige Ruhe, den Frommen; wenn die Körperempfindungen erloschen sind, dann strahlt ihm ein inneres Licht auf, heller und glänzender als alle materiellen Lichtkörper. „Wenn die Sonne untergegangen, o Yājñavalkya, und der Mond untergegangen ist und das Feuer erloschen ist und die Stimme verstummt ist, was dient dann dem Menschen als Licht? Dann dient er sich selbst als Licht *(jyoti.)* „In sich selbst schaut er das Selbst."[3])

(Fortsetzung folgt).

---

[1]) Bṛh. IV 4, 7; D. 477.
[2]) Bṛh. IV 4, 7; D. 477.
[3]) Bṛh. IV 3, 6; D. 469; Kāṭh. IV 1, D. 279.

Der Nachtweg der Sonne.

Von A. Hillebrandt.

Die Anschauungen der vedischen Inder über den nächtlichen Weg der Sonne hat Sieg einer eingehenden Untersuchung unterworfen und zwar die Stelle des Ait. Brāhm. 3,44 ff. als maßgebend für die vedische Zeit ansehen wollen.[1]) Indess kann ich mich seiner Meinung nicht durchweg anschließen und glaube, daß eine Anzahl einander kreuzender Ansichten vorliegt, die in Gruppen zu teilen sind.

1. Tag und Nacht sind die Frauen, Mütter der Sonne oder ihre Gewänder V Myth. II, 45 ff; III, 125[3]. In AV 13, 2, 43[ab]

> *abhy anyad eti pary anyad asyate*
> *ahorātrābhyāṃ mahiṣaḥ kalpamānaḥ*
> *sūryaṃ vayaṃ rajasi kṣiyantaṃ — havāmahe —*

sind die Worte *pary anyad asyate* zu übersetzen: ‚die andere (Form) legt er (als Gewand) um. Vgl. TS. 3, 2, 2: *tirodhāyaity asitaṃ vasānaḥ*.

2. Die Sonne legt mitten drin ihre Arbeit nieder: 1, 115, 4; 2, 38, 4. Das bezieht sich nicht auf den ‚Nachtaufgang der Sonne', das Antreten des Nachtweges nach Osten, sondern den Abstieg vom Zenith; dann kommt, wenn die Sonne die Rosse abschirrt, die Nacht und breitet um ihn ihr Gewand.[2]) Der Weg ist nicht erwähnt.

---

[1]) NGGW 1923, S. 1 ff.

[2]) Frühmorgens legt sie es ab. 4, 13, 4. In 1, 115, 5[cd],

> *anantam anyad ruśad asya pājaḥ*
> *kṛṣṇam anyad dharitaḥ saṃ bharanti.*

weiche ich von Sieg ab und sehe in c einen Satz für sich: „Unvergänglich ist das eine, seine strahlende Helle, das andere, das Dunkel, falten die Rosse zusammen." *anantam* ist kein Adverb, sondern gehört als Adjektiv zu *anyad ruśad* = *jyotir ajasram* 10, 131, = Aditi, im Gegensatz zur vorübergehenden Nacht. cf. AV. 13, 2, 8, 9: *amoci śukro rajasaḥ parastād vidhūya devas tamo divam āruhat-apāvṛk tamo 'bhi jyotir aśrait.* Dazu gehört auch RV 10, 37,3:

> *prācīnam anyad anu vartate rajaḥ*
> *ud anyena jyotiṣā yāsi sūrya:*

3. Die Sonne wendet sich abends um, kehrt nach Osten zurück, die dunkle Seite der Erde zugewendet, und bewirkt dadurch Tag und Nacht. Ait. Brāhm. 3, 44, 6 ff.; Caland WZKM 26, 119; Sieg a. a. O.; vorher Weber, I St. 9, 278; VMyth. 3, 128; Speyer JRAS 1906, S. 723 ff.

4. Agni (der Rohita in AV 13) hat zwei Gestalten: Sonne und Mond VMyth. 1, 331; 2, 103; 3,75; aus einer geht er in die andere über. Die Agninatur des Mondes ist später in den Hintergrund getreten und äußert sich, von den in der VMyth. angeführten Stellen abgesehen, nur noch in der Vorstellung, daß Agni abends in Varuṇa (= Mond) übergeht. Im Allgemeinen ist anstelle des mehr und mehr vergessenen und in seinem Ursprung nicht mehr verstandenen Mondagni das Altar- oder Herdfeuer getreten, in das die Sonne nach ritueller Denkweise abends eingeht. In RV. 10, 85, 18 (= AV 13, 2, 11 mit vv. ll.)

pūrvāparaṃ carato māyayāitāu
śiśū krīḷantau pari yāto adhvaram,
viśvāny anyo bhuvanābhicaṣṭe
ṛtūnr anyo vidadhaj jāyate punah

sehe ich keine Veranlassung von der gewöhnlichen Deutung auf Sonne und Mond abzugehen und dafür die künstliche Beziehung auf Tag- und Nachtsonne einzusetzen. Wenn auch an einer Stelle (AV 10, 8, 23) *sanātanam enam āhur utādya syāt punarṇavah* von Sūrya gesagt ist, daß er wieder neu sei, so ist das ein anderer Zusammenhang, der durch das vorhergehende *sanātana* angedeutet wird, und bedeutet nur, die Sonne ist alt und doch immer neu, aliusque et idem. Wohl aber wird von dem Monde gesagt, daß er geboren werde, daß er *jāh sūryasya* (als Soma) sei, aus Āditya geboren werde (VMyth. 1, 473). Das allmonatliche Neuentstehen und Wechseln des Mondes konnte Niemandem entgehen und mußte ihn deutlich von der alten und doch jeden Tag neuen Sonne unterscheiden. In der bekannten Rätselfrage

kah svid ekākī carati ka u svij jāyate punah

---

vorwärts rollt das eine ›*jyotis*‹ durch den Raum, mit dem anderen *jyotis* gehst du, Sūrya, auf.': die Nacht als ein zweites *jyotis* aufgefaßt.

lautet die Antwort prompt:

sūrya ekākī carati candramā jāyate punaḥ[1])

und wird, inmitten einer Anzahl von Rätselsprüchen Mbh. 3, 313, 68 zitiert. Das Wiedergeborenwerden des Mondes war sprichwörtlich, nicht das der Sonne oder der Morgenröte, wenngleich auch diese *punarbhū* heißt (1, 123, 2), und es ist auch 10, 85, 18 gemeint, gleichviel nun, ob bei dieser Deutung die Sonne nach Sieg ‚zu kurz' käme oder v. 19 eine Wiederholung einträte[2].)

5. Die Sonne wandert rings um die Nacht RV. 5, 81, 4: *uta rātrīm ubhayataḥ parīyase* von Savitṛ. Dazu wäre noch die Auffassung des Liedes 1, 35 zu vergleichen (v. 2: *ā kṛṣṇena rajasā vartamāno niveśayann amṛtaṃ martyaṃ ca hiraṇyayena savitā rathena devo yāti bhuvanāni paśyan*).

Eine einzelne Bemerkung sei noch in bezug auf das oft besprochene und schwierige *uditā sūryasya* an den beiden Stellen 5, 69, 3 ab; 76, 3, gestattet, deren Beziehung auf den Sonnenuntergang Sieg mit Recht ablehnt. Ich habe lange gezweifelt, ob ich ihm nicht, wie in bezug 5, 62, 8; 7, 6, 7 (die mit Roth auf den Sonnenuntergang zu beziehen, kein Anlaß vorliegt), so auch in bezug auf jene beiden Stellen zustimmen soll; aber seine Konstruktion eines Nachaufganges der Sonne (wenn ich ihn recht verstehe, der sich also doch abends vollziehen würde) wie seine Deutung von *madhyandine divaḥ* als ‚Tagesmitte der Tagnacht' ist zu künstlich gedacht. Wer die Rothsche, recht zweifelhafte Deutung nicht gelten

---

[1]) Siehe Bloomfield, concordance.

[2]) Die Verse sind nur äußerlich zusammengestellt; vielleicht gerade mit Rücksicht auf den Gleichklang. V. Henry, Les hymnes Rohitas, S. 83 läßt sich zu sehr durch Einzelheiten stören. Die Dichter wollten weder Astronomen noch Philologen sein, sondern begnügten sich mit allgemeinen Andeutungen. Die Lesarten des RV haben die Eigentümlichkeiten von Sonne / Mond deutlich genug hervorgehoben, beide gehen doch tatsächlich hintereinander = 10, 190, 3: *sūryācandramasau dhātā yathāpūrvam akalpayat*, der eine ist Herrscher des Tages, der andere der Nacht (zu *viśvānyanyo bhuvanā vicaṣṭe* vgl. AV13,2,9 *divyaḥ suparṇaḥ sa vīro vyakhyad aditeḥ putro bhuvanāny viśvā*). Die Worte *hairaṇyair anyam harito vahanti* (Variante im AV 13, 2. 11) übersetze ich: ‚An goldenen Strängen ziehen den andern seine Falben.'

lassen will, muß *uditā* als eine Verstärkung zu *madhyandine* und als den höchsten Punkt und Aufstieg der Sonne auffassen, als den Zenith, im Gegensatz zu *prātar* oder verstärkt *saṃgave prātar ahno.* (Zu 5, 54, 10 erklärt Sāyaṇa *sūrya udite* als *udgate, madhyāhne*[1]). Es scheint, daß hier ein bestimmter, auf das 5. Buch beschränkter Sprachgebrauch vorliegt.[2])

---

[1]) Zu 5, 76, 3 nimmt er eine Fünfteilung des Tages an und bezieht den Ausdruck auf Nachmittag oder Abend, was falsch ist.

[2]) 8, 27, 21 *madhyandine ātuci* halte ich für eine ungenaue Konstruktion statt *yad ātuci,* nicht für eine Erläuterung oder Gegenüberstellung zu *madhyandine divah.* In Bezug auf *madhye ahnām* 7, 41, 4 ist es mir sehr zweifelhaft, ob wirklich, wie Sieg will, eine „grammatische Absonderlichkeit" vorliegt, nach der die Pluralformen von *ahan* auch für den Dual *ahanī* „die beiden Tageszeiten" gelten sollten, *madhye ahnām* somit bedeute „in der Mitte der (beiden) Tageszeiten" d. h. also wieder ‚am Abend' (Sieg S. 19). Es wäre vorerst zu erwägen, ob nicht ein Sonnenwend-, ein Viṣuvattag, also die Jahresmitte gemeint sein kann (cf. 10, 179, 2: *jagāma sūro adhvano vimadhyam*).

Stūpa und Grabbau im Tempel Vat Bun Siri Ammat zu Bangkok.

Von Karl Döhring.

In Siam, dem Hauptlande des südlichen Buddhismus, werden zu Ehren der Buddhareligion durch fromme Laien vielfache Sakralbauten errichtet. Die Tempel bestehen aus einer großen Anzahl von verschiedenartigen Gebäuden. Das vornehmste Bauwerk unter ihnen aber ist der Stūpa, hier gewöhnlich Phrachedi genannt. Mit der Lehre Buddhas kam die Form des indischen Stūpa über rundem Grundriß schon sehr früh nach Hinterindien und somit auch nach Siam. Neben dem Buddhismus blühte aber in diesem Lande auch der Brahmanismus. Die Tempel zu Ehren der brahmanischen Götter waren über quadratischem Grundriß angelegt und zeigen deutliche Verwandtschaft mit diesbezüglichen Tempeltürmen im Nordosten Indiens. Als nun der Buddhismus den Brahmanismus in Siam verdrängte, behielt man die allgemein beliebte Form des Tempels über quadratischem Grundriß mit mehrfacher Eckenbildung bei und benützte diese sogar als Bergeplatz für Reliquien. Solche Bauten führten den Namen Phraprang. Man übertrug auch den Namen Stūpa auf ihn, in der heutigen siamesischen Sprache „Satup". Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß in den älteren Haupttempeln das Gebäude, das die Hauptreliquien birgt, nicht ein Phrachedi über rundem Grundriß war, sondern, soweit sich feststellen läßt, regelmäßig ein Phraprang. Das älteste buddhistische Heiligtum Siams befindet sich in Phrapathom. Da es der religiösen Tradition zuwiderläuft, einen Sakralbau zu zerstören oder abzubrechen, so hat man dort die ältesten Kultgebäude vollständig überbaut, als man sie nicht mehr reparieren konnte. Unter der jetzigen großen Kuppel befindet sich ein Phraprang.

Die Tempel, in denen die Hauptreliquien eines Ortes aufbewahrt sind, führen fast regelmäßig den Namen Vat Mahathat (d. h. Tempel der großen Reliquien). Solche finden sich in Phitsanulok, Savankhalok, Sukhothai, Petchaburi und a. O. Diese Überlieferung ist in die jetzige Hauptstadt Bang-

kok mit übernommen, wo auch ein solches Vat Mahathat errichtet wurde. Auch hier beabsichtigte man unter der Regierung des Königs Phra Nang Klao einen Riesen-Phraprang zur Unterbringung der Hauptreliquien zu erbauen. Der Baugrund war aber nicht fähig einen Turm von derartigen Dimensionen zu tragen, und das Gebäude stürzte noch vor der Vollendung zusammen. Die Ruinen desselben findet man heute noch in der Nähe des Vat Saket.

Da sich Reliquienbauten über quadratischem Grundriß mit mehrfacher Wiederholung der Profile an den Ecken bei den Siamesen großer Beliebtheit erfreuen, so übertrug man diese Bauweise auch auf den ursprünglich runden Stūpa. So entstand ein Mischtypus zwischen eckigem Phraprang und rundem Phrachedi. Es haben sich dabei ganz feste Formen herausgebildet, die ich in meiner Schrift „Das Phrachedi" geschildert habe. Hiervon verschieden gibt es aber zahlreiche Phrachedi in abweichender Formgebung, so z. B. im Tempel Vat Bun Siri Ammat, der von einem hohen Beamten als Beisetzungstempel errichtet wurde.

Bei dieser Anlage ist erwähnenswert, daß das Hauptgebäude und der Nebentempel hintereinander in einer geraden Linie von Osten nach Westen liegen; zwischen beiden erhebt sich als Grabmal das Kotchedi in Form einer sehr großen, gemauerten Aschenurne, welche die Verbrennungsüberreste des Stifters birgt. Im Westen des Haupttempels steht unter großen Pipulbäumen das Hauptphrachedi, das die stattliche Höhe von 33 m erreicht (s. Abb. 1). Der ganze schlanke Tempelturm ruht auf einem achteckigen Unterbau von 18 m Durchmesser, der so groß ist, daß ein Rundgang von 3 m Breite um das eigentliche Phrachedi übrig bleibt. Der Umgang ist nach den Außenseiten von einer durchbrochenen Brüstungsmauer umgeben, deren Eckpfeiler mit gemauerten Laternen bekrönt sind. Diese zeigen in ihrer Bedachung chinesische Anklänge. Das Phrachedi selbst hat quadratischen Grundriß mit 12 Ecken, also je drei vorspringende Profile an jeder Ecke. Um das ganze Bauwerk zu heben und für die Beschauer von dem Erdboden aus die Profile des Unterbaues nicht zu verdecken, ist der Unterbau des eigentlichen Stūpa auf eine 2 m

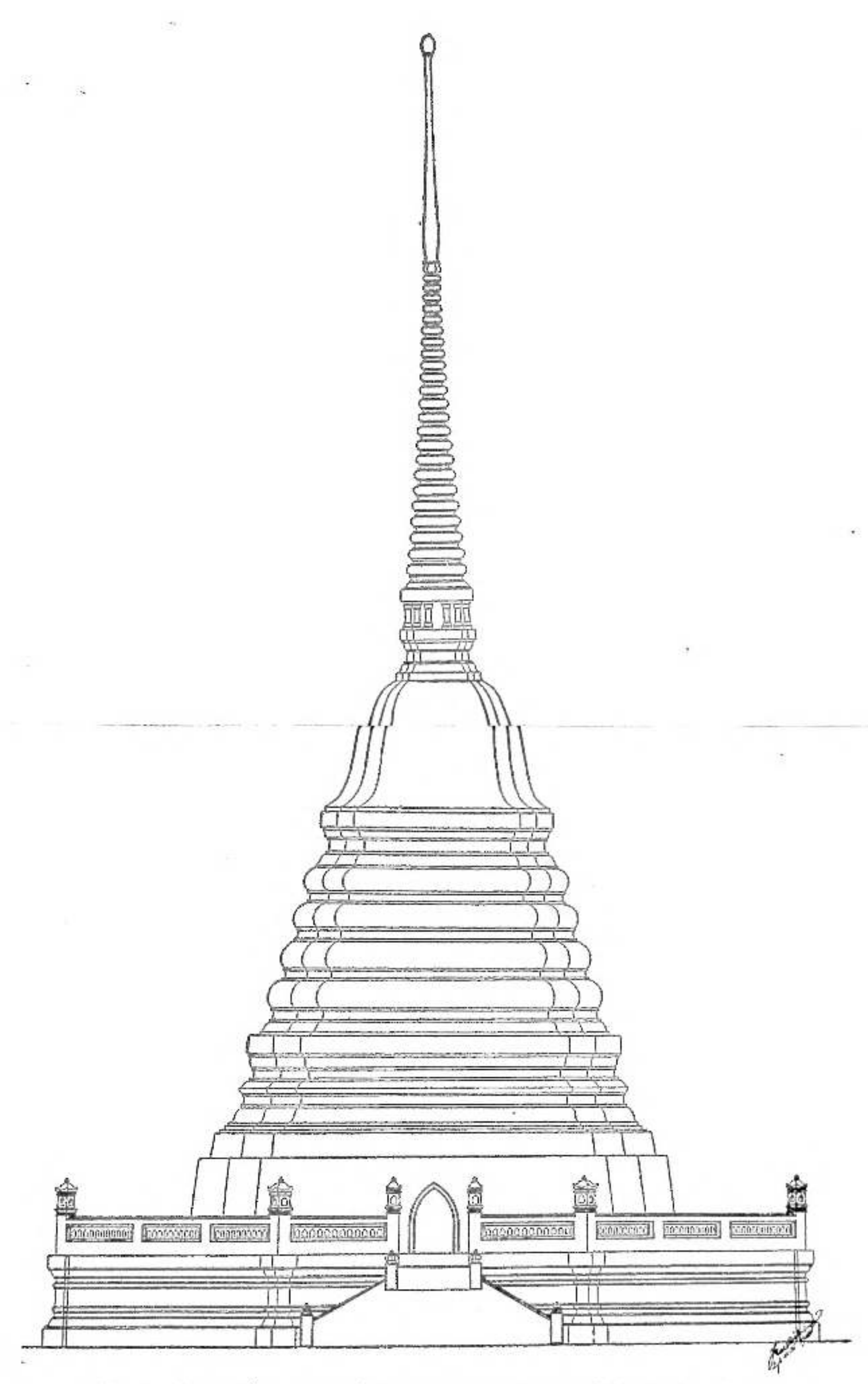


Abb. 1. Das große Phrachedi (Stūpa) im Tempel Vat Bun Siri Ammat zu Bangkok.

hohe, glatte Platte gestellt, in der nach Osten zu eine spitzbogige Nische angebracht ist, doch ist der Zugang vermauert. Auch dieses Phrachedi hat wie alle andern keinen zugänglichen Innenraum. Am Stūpa selbst kann man trotz abweichender Profilierung die drei Hauptteile: Unterbau, Glocke und Schirm, die auch der indische Stūpa zeigt, deutlich unterscheiden. Die Legende berichtet, daß Buddha, um seinen Jüngern zu zeigen, wie man einen Stūpa bauen sollte, seine drei Gewänder zusammenfaltete und übereinander legte. Darauf stellte er die umgekehrte Almosenschale und darauf seinen Stab. Die Dreiteilung des Phrachedi wird symbolisch gedeutet als die buddhistische Trinität, wobei die Glocke Buddha darstellt, der Schirm die Lehre und der Unterbau die Gemeinde.

Während sonst bei quadratischem Grundriß der Unterbau mit dem Löwenfußprofil geschmückt ist, sehen wir hier vier Edelsteinprofile übereinander. Dieses besteht gewöhnlich aus einem halbkreisförmigen Wulst, der von zwei schmalen Plättchen eingefaßt ist; die einzelnen Edelsteinprofile sind dann durch Hohlkehlen oder gerade Flächen von einander getrennt. Diese vier Edelsteinprofile sind oben und unten noch mit einem Lotusthronprofil abgegrenzt, sodaß der Unterbau ebenfalls in drei Teile zerfällt. Der unterste Lotusthron ist noch durch ein weiteres Profil, ok kai genannt, geschmückt. Der Vorschrift nach muß die Zahl der Edelsteinprofile stets ungerade sein, am Unterbau sowohl wie an der Spitze. Es ist daher eine sehr bedeutende Abweichung, daß hier vier, also eine gerade Zahl, genommen ist.

Die Glocke, der vornehmste Teil eines jeden Phrachedi, erhebt sich in schlanker, eleganter Kurve. Sie ist der einzige Bauteil, der einen hohlen Innenraum birgt. Unterbau und Spitze sind nur angeordnet. um diesem Bauteil mehr Geltung und Ehre zu verschaffen. Die Tendenz, die Phrachedi immer höher und schlanker zu errichten, hat vornehmlich ihren Grund darin, daß man die räumliche Höherstellung der Glocke mit ihren Reliquien durch immer neue, übereinander geschichtete Unterbauten mit immer reicheren Profilen erstrebte.

Als Unterbau für den Schirm ist der einfache Lotusthron angeordnet, wie wir ihn auch direkt unter der Glocke

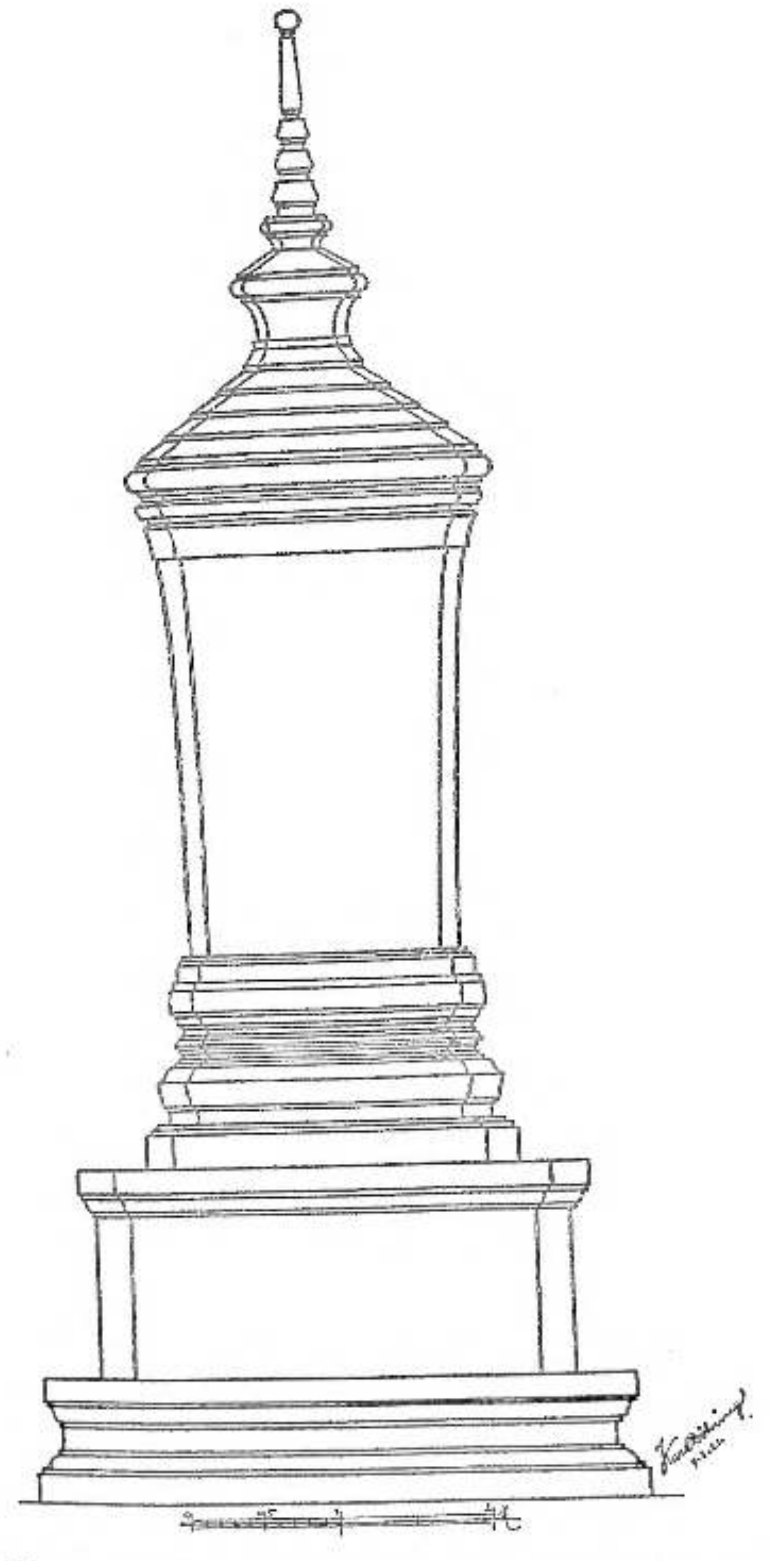


Abb. 2. Das Grabmal des Stifters im Tempel Vat Bun Siri Ammat zu Bangkok.

beobachten können. Der Rand des Schirmes wird durch einen Säulenkranz von 12 Säulen getragen. Der Schirm selbst erhebt sich in 23 Etagen übereinander. Für die Anzahl der Schirmetagen werden stets ungerade Zahlen genommen, doch ist solch hohe Ziffer ungewöhnlich. Die schlanke Spitze über den Schirmetagen entspringt aus einem Lotuskelch und endet in einem überhöhten Edelsteinknopf. Auffallend ist an der Schirmspitze nicht nur die große Anzahl der Schirmetagen, sondern auch deren Ausbildung im Edelsteinprofil, während bei Anlagen über quadratischem Grundriß sonst reich ornamentierte Lotusblüten angebracht sind. Den Kern der überaus schlanken Spitze bildet eine schmiedeeiserne Stange, die unten in dem Lotusthron über der Glocke verankert ist.

Die Profilierung und die Details des achteckigen Unterbaues zum rechtsseitigen Umwandeln des Bauwerkes sind verhältnismäßig zart und fein gehalten und dafür bestimmt, aus der Nähe betrachtet zu werden, während die anderen Formen des eigentlichen Phrachedi groß und auf Fernwirkung berechnet sind.

Die siamesischen Phrachedi sind zahlenmäßig in ihren Proportionen genau abgestimmt. Als Maß für diesen Bau gilt die Höhe der Glocke, die 5,20 m beträgt. Der Durchmesser der Glocke am Fuß ist ebenso groß wie ihre Höhe, verhält sich also zur Höhe wie 1:1. Dasselbe Zahlenverhältnis kann man auch beim Unterbau des eigentlichen Phrachedi feststellen, dessen Durchmesser zweimal so groß ist wie der der Glocke, nämlich 2×5,20 = 10,40. Da der Unterbau 10,40 m hoch ist, so verhält sich auch sein Durchmesser zu seiner Höhe wie 1:1. Die Schirmspitze mißt in ihrer Höhe dreimal so viel als die Höhe der Glocke, nämlich 3×5,20 = 15,60 m. Es verhalten sich also die Höhen des Unterbaues, der Glocke und des Schirmes wie 2:1:3, d. h. die gesamte Höhe ohne den achteckigen Unterbau beträgt 6×5,20 m = 31,20 m, während der untere Durchmesser 2×5,20 = 10,40 m mißt. Dieses Phrachedi ist also dreimal so hoch wie breit.

Das Phrachedi oder der Stūpa gilt in Siam als symbolische Darstellung Buddhas. Der Heilige kann sich nach sia-

mesischer Auffassung in ein Phrachedi und umgekehrt dieses in eine Buddhastatue verwandeln. Infolgedessen ist es nicht gestattet, daß in der Glocke irgendwie Verbrennungsreste von gewöhnlichen Sterblichen beigesetzt werden. Diese Glocke ist nur zur Bergung von Buddhareliquien bestimmt. Man hilft sich damit, daß man Aschenreste in dem Unterbau des Stūpa einmauert. Analog werden solche auch in dem Unterbau eines Buddhabildes beigesetzt, so z. B. Teile der Asche des Königs Chulalongkorn in dem Unterbau des Hauptbuddhabildes im Tempel Vat Benchamabophit. Man versteht diese Handlungsweise nur, wenn man die obige Gleichsetzung von Phrachedi und Buddhabild berücksichtigt. Es sei auch daran erinnert, daß sowohl die Umrißlinien eines sitzenden Buddhabildes wie auch die eines Phrachedi ein aufrecht stehendes Dreieck bilden.

Der obigen Tradition folgend ist auch in dem Beisetzungstempel des frommen Siri Ammat ein besonderes Gebäude für die Aufbewahrung seiner Asche in Form eines Kotchedi, d. h. einer großen Urne, errichtet worden (s. Abb. 2). Dieses Gebäude ist nur 10 m hoch, hat also nicht einmal ein Drittel der Höhe des Hauptphrachedi. Obwohl es in der Mitte der ganzen Anlage zwischen Haupt- und Nebentempel steht, ist es doch in ganz einfachen, aber gefälligen Formen erbaut. Auf einem schlichten zweifachen Unterbau, der nur mit einfachen Lotusprofilen geziert ist, erhebt sich die eigentliche Aschenurne, die einer wirklichen aus Metall oder Holz getreulich nachgebildet wurde. Auch an dieser Aschenurne sind drei Teile zu unterscheiden: Fuß, eigentliche Urne und Deckel. Der Grundriß der ganzen Anlage ist quadratisch. Der erste Absatz des Unterbaues hat rein quadratische Form. Von da ab sind die Ecken abgeschrägt und der Grundriß wird ungleichmäßig achteckig. Nur die Schirmspitze ist kreisrund. Der Etagenschirm zeigt nur drei Stockwerke in Form von Lotusprofilen ohne Ausarbeitung der Blütenblätter.

Im übertragenen Sinn rechnen die Kotchedi auch zu den Phrachedi, wie ja schon der Name beweist und sie sind eigentlich die spezifisch siamesischen Grabmäler. Das Bauwerk im Tempel Vat Bun Siri Ammat aber übertrifft alle bisher bekannten an Größe. Die meisten weisen nur eine Höhe

bis zu 3 m auf (vergl. Döhring, Buddhistische Tempelanlagen in Siam, Abb. 89—91, Taf. 138).

Beide Bauwerke sind aus Ziegelsteinen errichtet und mit schneeweißem Putz überzogen, der durch besondere Behandlung glatt poliert ist. Sie haben keinen anderen äußeren, farbigen Inkrustationsschmuck und wirken nur durch ihre edlen Formen, Proportionen und Profile.

Das Errichten von Phrachedi gilt auch noch heute in Siam als verdienstvolles Werk, und man findet daher überall die Tempelhöfe mit ihnen geziert und ihre schlanken, aus dem Dunkel der Vegetation hervorlugenden Spitzen künden schon von weitem ein buddhistisches Heiligtum an.



Familienbesitz und Mutterrecht.

Von C. Becker S. D. S., Würzburg.

Der Herbst des Jahres 1910 und das ganze darauffolgende Jahr sah den verdienstvollen Leiter des ethnographischen Museums in München, dem diese Festgabe gewidmet ist, in Begleitung seiner schaffensfreudigen Gattin als wissenschaftlicher Assistentin, auf einer Forschungs- und Sammelreise in den weiten und unerschöpflichen Gegenden Indiens. Aus Birma, dieser Fundgrube reicher ethnographischer Schätze, dem auch der weitaus größte Teil des indischen Aufenthaltes gewidmet war, führte das Forscherpaar der Weg in das nicht minder bedeutsame, im Nordosten Indiens gelegene Land Assam, das politisch zwar zu Vorderindien gehört, ethnographisch und linguistisch aber die Brücke zu Hinterindien schlägt.

Unter den Bergvölkern, welche die Hügelkette bewohnen, die der Länge nach das heutige Assam durchzieht und die beiden größten Teile des Landes, das Brahmaputra-Tal im Norden und die Surma-Ebene im Süden von einander scheidet, ist einer der interessantesten und zweifelsohne der fortgeschrittensten Stämme, das Volk der Khasi, welches die sogenannten Khasi- und Jaintia-(Dschaintia =) Berge bewohnt. In Schillong, dem Mittelpunkt derselben, das unter der englischen Herrschaft jetzt die Hauptstadt des Landes Assam bildet, war es, wo ich gegen Ende September 1911 zum erstenmale Herrn Prof. Dr. L. Scherman nebst seiner Gattin kennen lernte und eine langjährige Freundschaft ihren Anfang nahm. In die Khasi-Berge soll darum diese kleine Arbeit uns führen, zu seinen mit den ihnen eigentümlichen Föhrenwäldern bewachsenen Höhen, zu denen die schneegekrönten Spitzen des Himalaya aus der Ebene herübergrüßen, die von den mächtigen Wogen des Brahmaputra und den wechselnden Fluten der Surma umspült sind, in denen ein zufriedenes und heiteres Völkchen lebt, das trotz vielfachen europäischen .Einflusses und dem anderer benachbarter Kulturen immerhin noch seine besondere Eigenart bewahrt hat.

Aus einer Gesamtbevölkerung von 243 263 Menschen, welche die Bewohner der Khasi- und Jaintia-Berge ausmachen[1]), gehören 203 855 zum Stamme der Khasi. 37 852 davon haben sich dem Christentum angeschlossen, während die übrigen noch Anhänger des althergebrachten animistischen Kultes sind, mit Ausnahme von etwas über einem Tausend, das zur Religion der Hindus übergetreten ist.

An Ausdehnungsmöglichkeiten fehlt es dieser Menschenschar nicht, da ihr innerhalb des Bezirkes der Khasi- und Jaintia-Berge ein Gebiet von 6022 englischen Quadratmeilen zur Verfügung steht, wobei nur 40 Personen auf die Quadratmeile kommen. Trotzdem weite Strecken unbebaut sind und auch das System der Wanderäcker die Ausnützung des Bodens verwehrt, kann es geschehen, daß bei dieser geringen Bevölkerungsziffer doch die weitaus größere Zahl der Gesamtbevölkerung (200 781) vom Ackerbau abhängig ist und Handel und Industrie nur eine untergeordnete Rolle spielen.

In bezug auf die Verteilung der Geschlechter weisen die beiden großen Religionen Assams, der Hinduismus und der Mohammedanismus, mit einer niedrigeren Zahl von Frauen als Männern ähnliche Verhältnisse wie im übrigen Indien auf. Bei den Khasi überwiegen jedoch die Frauen an Zahl die Männerwelt. Im Brahmaputra-Tal mit seiner größeren Hindubevölkerung kommen auf je 1000 Männer nur 892 Frauen; im Surma-Tale mit dem mehr muselmanischen Element dagegen 937. Umgekehrt jedoch ist das Verhältnis bei den Khasi, wo sich für je tausend Männer ein Überschuß von 74 Frauen ergibt. Die Stellung der Frau ist bei diesem Volke eine ganz grundverschiedene. Sie ist aufgebaut auf den unter ihm herrschenden mutterrechtlichen Sitten und Gebräuchen, die vor allem in dem Besitztum verankert sind, und in ihm ihren ehrenvollen Ausdruck finden.

1. Eigentumsrechte am Familienbesitz.

Der große Grundsatz, welcher bei dem Khasi das Eigentum beherrscht, ist, daß aller Familienbesitz in den Händen

[1]) Die hier folgenden statistischen Angaben sind dem Census of India 1921, vol. III, Assam, p. I u. II, Shillong 1923 entnommen.

1. Khasimädchen und Frauen mit ihren Tragkörben.



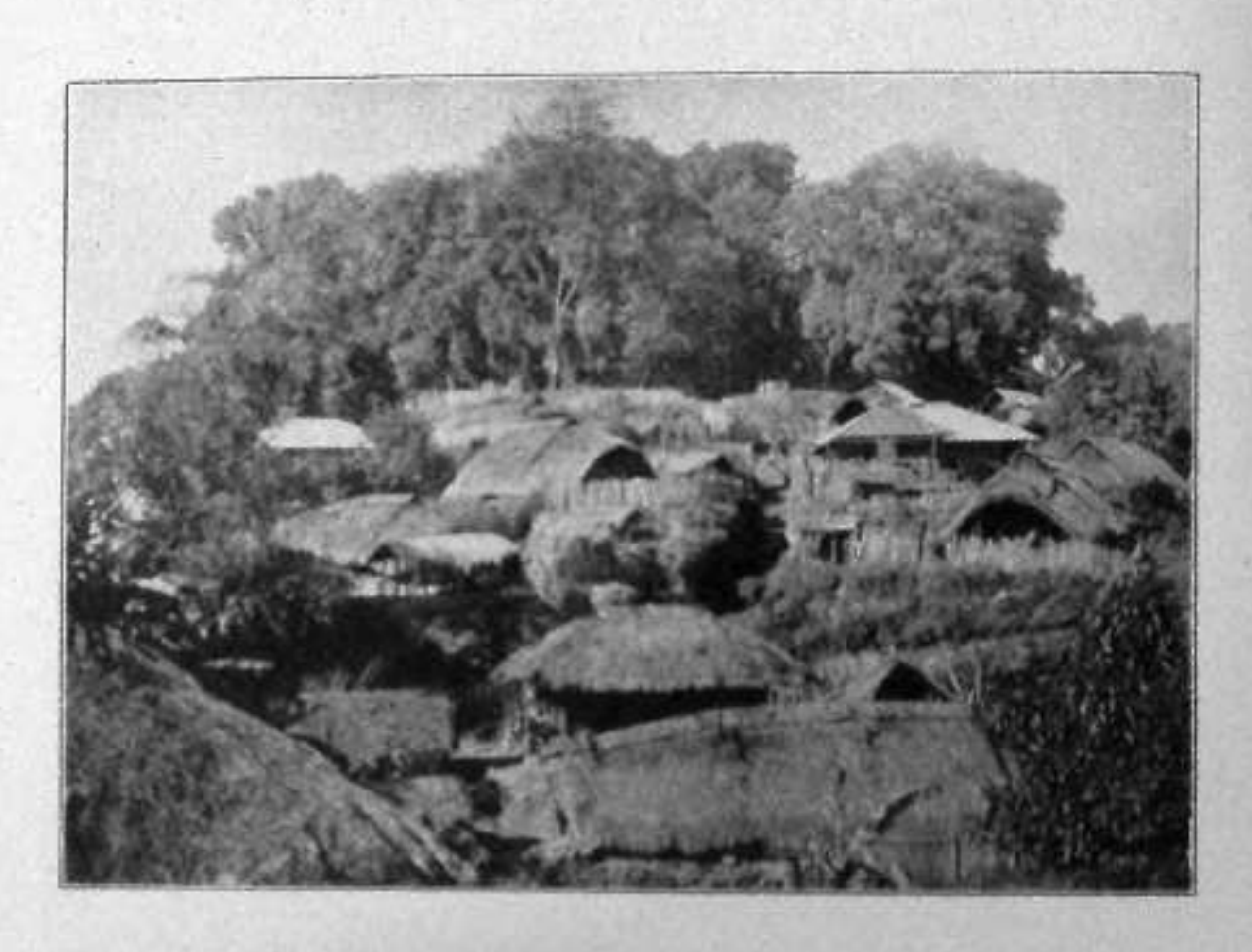
2. Eine alte Stammesmutter im Dorfe Laitumkhra.

3. Beim Orakel des Eierwerfens.

5. Khasimädchen und Männer in festlicher Tanzkleidung.



4. Eine Gruppe Synteng.



6. Heiliger Hain und Teil des Dorfes Raliang.

der Frau und nicht des Mannes liegt. Der Mann kann niemals der Besitzer desselben sein und derselbe kann in keiner Weise auf ihn übergehen. Er mag sich vielleicht einmal etwas durch eigene Tätigkeit und Arbeit erwerben, aber selbst dann wird dieses auf dem Erbwege wieder in Frauenhände gelangen. Der Begriff der Familie ist hier nicht so eng gezogen wie bei uns. Hier handelt es sich um die Stammesfamilie, die Familiensippe, den Clan. Das Haupt derselben ist jeweils die jüngste Tochter, welche, auch wenn sie schon alt geworden, in den Jaintia-Bergen den Ehrennamen ka barit, in den Khasi-Bergen dagegen mehr ka khadduh, die letzte, die jüngste führt. Um sie scharen sich ihre nächsten Blutsverwandten, Geschwister und Kinder. Nehmen wir beispielsweise eine solche Stammesmutter mit dem Namen Ka Sing Lau. Sie hat 2 Söhne und 5 Töchter; außerdem noch 2 Brüder und 2 Schwestern, die alle verheiratet sind. Dazu kommen noch je 4 Kinder der 5 Töchter und 2 Schwestern. Diese 46 Personen wohnen bei der Stammesmutter und bilden die Familiensippe der Lau. Zu derselben zählen wie ersichtlich auch die Söhne und Brüder, die Neffen und Enkel, nicht aber deren Kinder. Letztere haben mit der Familie Lau nichts zu tun, sondern gehören in die Familiensippe ihrer Frauen, wohnen jeweils bei dieser und werden zu ihr gerechnet. Ebenso gehören hierher weder der Ehemann der Ka Sing Lau, noch die Männer der verschiedenen Töchter, Schwestern, Nichten und Enkelinnen. Sie alle werden wiederum zu ihrer eigenen Sippe gerechnet, wohnen und arbeiten nach eigentlicher Khasi-Sitte bei dieser und besuchen ihre Frauen nur gelegentlich etwa nach Einbruch der Dunkelheit.

Die ganze Stammesfamilie der Lau ist in 5 bis 6 Hütten untergebracht, die alle nebeneinander in einem Halbkreise stehen oder je nach der Bodenbeschaffenheit am Abhang eines Hügels übereinandergebaut sind. Sie umgibt vielfach ein Garten, in dem Mais, süße Kartoffeln, die kartoffelartigen Knollen der Soh-ot und Schrut, Bananen, und an den südlichen Abhängen der Khasi-Berge auch Kaffee, Ananas und andere Früchte gezogen werden. Garten und Hütten umgibt ein Kranz des für Bauzwecke, Einrichtungsgegenstände und Ge-

rätschaften so wichtigen Bambusrohres, das in armdicken Strängen bis zu einer Höhe von 10 auf 15 Meter emporwächst und zugleich einen guten Schutz gegen Unwetter bildet. Ein aus Erde aufgeworfener Wall (morscha) schließt alles ringsum zu einem geschlossenen Gehöfte ab, verwehrt den ungehinderten Zutritt und schützt Vieh und Saaten vor den Angriffen und Verwüstungen wilder Tiere.

Was betrachtet man nun als Familienbesitz einer solchen Sippe? Vor allem sind es Grund und Boden, die Gärten, Reisfelder, Waldungen, brachliegendes Berg- und Weideland. An den südlichen Abhängen der Khasi-Berge sind es Felder für den Anbau von Reps, Orangenwälder, Lorbeerhaine, Pflanzungen von Betelpalmen und den als Genußmittel beim Betelkauen weit und breit so sehr geschätzten Pfefferblättern.[1]) Gewöhnlich ist soviel an Grund und Boden vorhanden, daß die Familiensippe sich ordentlich ernähren und auch vermehren kann.

Je nach Größe und Reichtum einer Familiensippe besitzt dieselbe auch eine entsprechende Anzahl Kühe, Ochsen, Hühner, Schweine und Ziegen. Von den Kühen werden weder Milch noch Fleisch gebraucht. Man hält sie des Düngers wegen, dann aber vor allem zu Zwecken der Zucht, denn der Ochsen kann man zur Bestellung der Felder nicht entraten, vor allem der Reisfelder nicht, um die durchwässerte Erde zu einem schlammigen Brei zu zerkneten. Von den Hühnern werden vor allem die Eier geschätzt, da sie bei allerlei Unglücksfällen und Krankheiten in dem Orakelbefragen des Eierwerfens eine fast tägliche Verwendung finden.[2]) Hühner, Schweine und Ziegen dienen zu Opferzwecken,[3]) jedoch sind sie auch bei allerlei festlichen Anlässen wie Pfeilschießen,[4]) bei der Erteilung

---

[1]) Vgl. Becker, Im Stromtal des Brahmaputra, München 1923, S. 357 ff.

[2]) P. R. T. Gurdon, The Khasis, London 1907, p. 221 f.; Becker, Das Eierwerfen der Khasi, Anthropos, Bd. 12—13, Wien 1917/18, S. 494 ff.; P. F. Stegmiller, Aus dem religiösen Leben der Khasi, Anthropos, Bd. 16 bis 17, 1921—1922, S. 418 f.

[3]) Becker, die Nongrem. Puja in den Khasi-Bergen, Anthropos Bd. 4, Wien 1909, Heft 5—6, S. 898 ff.; Stegmiller l. c.

[4]) Becker, Im Stromtal etc. S. 298 und 387.

des Namens, bei Hochzeiten und Verbrennungsfeierlichkeiten der Toten eine willkommene Zugabe zum Reis.

Zum Familienbesitz gehören fernerhin die verschiedenen Hütten, deren Errichtung und Instandhaltung die Arbeit der Glieder der Sippe, der Brüder, Neffen und Enkel ist. Vor allem gilt die Hütte der Stammesmutter selbst gleichsam als das Zentrum des ganzen Geschlechtes, und deren Besitz bildet das äußere Zeichen der Herrschaft der Stammesmutter. Hier hält sie die Familienopfer ab und bewahrt hier auch die besonderen Kleinodien auf. Als solche betrachtet man diejenigen, welche mit dem religiösen Kult zusammenhängen. Der ältesten Stammesmutter, als der ursprünglichen Begründerin des Clans, und ihrem Bruder gelten in erster Linie besondere Verehrung und Opfer einer jeden Stammesfamilie; außerdem einer Reihe anderer Geister, die je nach der Familiensippe wieder verschieden sind. Bei dem in den Jaintia-Bergen lebenden Zweig des Khasi-Volkes, den sogenannten Synteng, welche die alten Khasisitten wohl noch am getreuesten bewahrt haben, findet man in der Hütte der Stammesmutter als Geräte für den Dienst der fast durchwegs weiblichen Gottheiten Matten, kleine Körbchen für Reis, Kürbisflaschen, ein aus Bambusrohr geflochtenes und mit Federn geschmücktes Körbchen, sowie Geweihe von Hirschen oder Antilopen. Letztere sind an der Wand befestigt: sie sollen der Sitz der Gottheiten von Wald und Jagd sein. Das kleine Körbchen ist an einem Pfosten der Hütte angebracht; in ihm sollen die besonderen Gottheiten der Stammesfamilie ihren Wohnsitz haben; zwei darunter befestigte Haselnußgerten versinnbilden deren Macht. Die Kürbisflaschen dienen als Behälter für Trinkopfer von Reisschnaps.[1]) Als Kleinodien, die sich von Geschlecht zu Geschlecht vererben, gelten ferner die reichen Schmucksachen aus Gold und Silber, die schweren Korallenketten und seidene Tücher, die von den Frauen bei den Tanzfeierlichkeiten getragen werden.

Auch was die Familienhütten an Einrichtung und Gerätschaften bergen, wie Körbe, Matten, Lanzen, Schilde, Pfeil und Bogen, die messingenen Koch- und Wassertöpfe, irdene Gefäße und Messingteller gilt als gemeinsames Familiengut.

[1]) s. Die Nongkrem = Puja, l. c.

Diesen gesamten Besitz nun hat die jeweilige Stammesmutter in Händen; sie ist die gesetzmäßige und alleinberechtigte Hüterin und Verwalterin desselben. Nichts kann ohne ihre Erlaubnis auch nur ausgeliehen werden. Keinen Teil weder der beweglichen noch unbeweglichen Familiengüter darf man ohne ihre Zustimmung veräußern. Zur Ausfertigung einer darauf bezüglichen rechtlichen Urkunde ist, da sie des Schreibens vielfach unkundig, ihr Fingerabdruck zu setzen. Verschenkt darf überhaupt nichts werden: das hieße die Stammesgottheiten beleidigen, indem man ihre Güter nicht schätzte und achtete, sondern als wertlos weitergäbe. Zur Strafe dafür würde der Stamm auch die übrigen Güter verlieren und dann in Armut und Verachtung dahinleben. Die einzelnen Glieder der Sippe könnten sich etwa als eine Art Sklaven (mrau) bei anderen Stammesfamilien zur Arbeit anwerben lassen. In ihren Verband aufnehmen dürfte sie aber keine von diesen, da sie nicht zu deren Sippe gehörten und die Stammesgötter dieser Familie das wiederum nicht dulden würden. Hat darum eine Stammesfamilie beispielsweise Reisfelder, die sie nicht bebaut und gerne ärmeren Anverwandten überlassen will, so muß sie wenigstens den geringsten Pachtzins dafür in Anrechnung bringen. Dieser besteht jährlich in einer Kürbisflasche voll Reisschnaps zu Ehren der Hausgottheiten, was einem Wert von etwa 70 Pfennigen entspricht.

Bevor die Stammesmutter zum Verkauf eines gemeinsamen Gutes ihr Jawort gibt, wird sie zuerst den Rat der übrigen Glieder der Sippe anhören. An und für sich sollte nach alter Stammessitte ebensowenig etwas verkauft wie verschenkt werden. Die Urahnen, welche die einzelnen Clans als Gottheiten verehren, haben, so heißt es, seit undenklichen Zeiten diesen ihren Bedarf an Feld und Wald zugeteilt, und sie sollen ihr unveräußerliches Stammgut (nongrim) bilden. Es aus der Hand lassen, hieße darum die Götter beleidigen. Das konnte jedoch nicht verhindern, daß einzelne durch Unglück oder Trägheit in Not gerieten und suchten einen Teil ihres Besitzes gegen einen jährlichen Zins oder den einmaligen gerade benötigten Betrag zu verpachten. Ban die pan, nennt man diese Art, wörtlich: zu kaufen bitten; es ist der Sinn der leihweisen

Überlassung darin enthalten. Ein Feld ist beispielsweise 300 Rs. wert. Man nimmt dafür 50 oder 100 Rs. entgegen, und der Gläubiger bleibt Eigentümer des Feldes bis das Geld zurückbezahlt wird. Diese Art des Kaufes kommt öfters vor. Manchmal gibt es auch Händler (nongkhaii) die aus derselben ihren Nutzen zu ziehen suchen. Sie überlassen das Feld zur weiteren Bebauung dem Schuldner gegen eine Abgabe in Naturalien von 50 bis 70% der Ernte. Nach wenigen Jahren ist dann das ganze Feld ihr Eigentum. Abgesehen von diesem Modus kommt es vor, daß die Leute anstatt das geliehene Geld zurückzahlen zu können, noch weitere Summen benötigen. Ist dann im angegebenen Falle der Gesamtbetrag von 300 Rs. gezahlt, so gilt der eigentliche Kauf als vollzogen; ban die lut, heißt man das; wörtlich: ganz, vollständig verkaufen. Eine Familiensippe, die auf solche Weise allmählich um ihren Grundbesitz gekommen ist, verfällt der Armut und Not. Es bleibt ihr nichts übrig, als sich anderweitig um Arbeit umzusehen, Land in Pacht zu nehmen oder auch die Kinder an Bessergestellte als eine Art Sklaven zu verkaufen. Werden für ein Kind im Alter von etwa 10 Jahren 40 Rs. bezahlt, so bleibt dasselbe in der Leibeigenschaft des Käufers bis das Geld zurückgegeben werden kann. Das ist nur selten der Fall. Außer Nahrung und der notwendigsten Kleidung wird jährlich nur eine Rupie als Lohn an der Kaufsumme abgerechnet; so gehört das Kind praktisch zeitlebens dem Käufer.

Es ist Pflicht der einzelnen Mitglieder einer Familiensippe, zusammenzuarbeiten, daß das Stammesgut erhalten bleibt und auch den nötigen Ertrag für den Unterhalt aller abwirft. Die Stammesmutter hat in erster Linie darüber zu wachen, daß die diesbezüglichen Sitten und Gebräuche gewahrt bleiben. Sie wird von allen hoch in Ehren gehalten. Gegen ihren Willen etwas tun, sie beleidigen, ihr Schimpfnamen geben oder sie gar schlagen, gilt als sang (tabu), ein schweres, unheilbringendes Verbrechen. Es ist eine grobe Sünde (pop) und eine überaus große Schande (sngewsih eh tam) für die ganze Sippe.[1] So-

[1] Als ähnliches Vergehen gilt auch: Stammesgüter im geheimen veräußern; Blutschande; Grabstätten auf gröbliche Weise verunehren; hl. Grundstücke oder Wälder in Benutzung nehmen.

lange ein Familienglied ein solches Verbrechen begangen und vor der Stammesmutter und den Ältesten der Sippe nicht Abbitte geleistet hat, etwa mit den Worten: Verzeihet mir, ich habe einen Fehler begangen (to map ia nga, nga leh bakla); solange auch das von den Familienältesten oder dem Opferpriester (lyngdoh) dafür bestimmte Sühneopfer in Form von Schweinen und Ziegen nicht dargebracht ist, gilt der sündige Teil als von der Familie und den Familienopfern ausgeschlossen. Aber selbst nach der Wiederzulassung bleibt noch immer ein gewisser Makel an ihm haften.

Pflicht der Stammesmutter ist es aber auch für die Bedürfnisse der Angehörigen ihrer Familiensippe in bezug auf Nahrung, Kleidung und dergl. Sorge zu tragen. Sie verteilt die Erträgnisse der Ernten nach dem Bedarf der einzelnen. Sie geht oder schickt zum Markte um dort zu tauschen, zu handeln, zu kaufen oder zu verkaufen. Sie führt die gemeinsame Kasse, und auch die männlichen Glieder der Sippe haben, wenn sie etwa einmal Reisschnaps trinken oder sich Kleider anschaffen wollen, das Geld von ihr zu erbitten. Da ist die Stammesmutter eher freigebig als knauserig. Überhaupt wird dieses Abhängigkeitsverhältnis von den Männern in keiner Weise als unwürdig oder beschämend empfunden. Das ist einmal so die matriarchalische Form und althergebrachter Brauch. Die Stellung der Männer in der Familiensippe ist trotzdem eine ansehnliche. Schon der Name, mit dem man sie benennt: Rangbah, Basan (Älteste, Ratgeber) hat einen ehrenvollen Klang. Ihnen obliegt vielfach die Arbeit in Feld und Wald und der Schutz der Familie; Pfeil und Bogen werden ihnen schon als Wiegengabe überreicht. In wichtigeren Familienangelegenheiten wird die Stammesmutter mit ihnen beratschlagen. Bei der Namenserteilung, Heirat, Totenfeier und Leichenverbrennung tritt die Stammesmutter fast ganz in den Hintergrund, ebenso bei Streitigkeiten und Gerichtsverhandlungen vor dem Häuptling (Doloi) oder König (S'iem). Sie ist zwar mit ihrem Rate immerhin von Einfluß, aber das äußere Auftreten, Handeln und Urteilfällen ist Sache der Männer. Die kleineren tagtäglichen Opfer in der Stammeshütte nimmt sie zwar vor; sie kann dieselben jedoch auch von ihren

Söhnen verrichten lassen. Bei größeren Opferfeierlichkeiten, welche von mehreren Familiensippen zugleich, von ganzen Dörfern oder auch einem der Khasi-Staaten dargebracht werden, treten jedoch nur die Männer als Opferpriester in Tätigkeit.

Was nun die Ehegatten der Stammesmutter und der weiblichen Angehörigen anbelangt, so werden sie zu der Familiensippe dieser Frauen in keiner Weise gerechnet. Für dieselben gelten sie nur als die Erzeuger. Sie haben bei ihrer eigenen Sippe Arbeit und Unterhalt, nehmen an deren Opfer und Beisetzungsstätte teil. Auf die Erziehung der Kinder, die ja ganz in den Stamm der Mutter hineingehören und an dessen Namen und Gütern sie teilnehmen, hat der Vater weiter keinen Einfluß. Aber für gewöhnlich auch keine weitere Verpflichtung, außer Frau und Kinder wären in Armut. Auch dann kommt die Sorge für sie erst an zweiter Stelle, nach derjenigen für die Angehörigen der eigenen Sippe. Trotzdem aber ist der Ehegatte in Ehren gehalten und wird von seiner Frau mit „Herr" (kynrad) angeredet. Ihm ungehörig gegenüberzutreten, würde als schimpflich betrachtet. Wo das Stammgut einer Sippe aufgelöst ist, oder christliche Sitte bereits eingeführt, lebt und arbeitet der Mann allerdings auch mit Frau und Kindern zusammen.

2. Heilige Grundstücke und Waldungen.

Einer besonderen Art von Grundbesitz begegnet man noch in den Khasi- und Jaintia-Bergen. Es sind dieses Grundstücke und Wälder, die als sang oder kyntang, als verboten, heilig gelten, so kyndêu sang, khlau kyntang, verbotene Felder, heilige Wälder. Man nennt sie auch in Verbindung mit dem Namen Gott z. B. khlau Blei, Götterwald, was einigermaßen den Schlüssel für Zweck und Bedeutung derselben bieten dürfte. Menschenhände sollen diese Art Besitztum nicht berühren; sie sind den Göttern heilig und dürfen höchstens in deren Dienst Verwendung finden.

Es ist nicht leicht, dem Ursprung und der Entstehung dieser Reservate nachzugehen. In bezug auf Grundstücke lassen sich immerhin einige Lösungen finden. So war es bei

der Gründung der kath. Missionsstation in dem an einem steilen Bergabhang gelegenen Dorfe Schella schwer, einen halbwegs geeigneten Platz zu finden, groß genug um auch nur eine kleine Wohnung darauf zu bauen. Endlich entdeckte der Missionär einen solchen etwas außerhalb des Dorfes. Da aber gab es eine neue Schwierigkeit. Der Platz galt als Verbrennungsplatz für die Toten und war darum sang. Die Geister der Toten würden jeden Eindringling schwer bestrafen. Es gelang schließlich die Leute zu bewegen ihre Toten anderswo zu verbrennen, schwieriger aber war es, solche zu finden, die bereit waren, an den Bauarbeiten mitzuhelfen. Selbst diejenigen, welche der Missionär schließlich hierzu bewegen konnte, litten noch stark unter der Furcht vor der Strafe der Götter, und fortgesetzt war der eine oder andere von ihnen aus Einbildung krank.

Bei ausgedehnteren Grundstücken mögen ab und zu die Schlangenverehrer (thlen) Erklärung dafür bieten, die in den Khasi-Bergen ihr Unwesen treiben.[1] Wird ein solcher des Mordes überführt, den er im Dienste des Schlangengottes verübt hat, um diesem das Blut des Getöteten zü opfern, und will er sich von dessen Bann befreien, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich all seiner beweglichen und unbeweglichen Habe zu entäußern. Letztere wird damit sang. Niemand wird es wagen die Felder und Gärten zu übernehmen, etwas darauf anzupflanzen oder eine Frucht davon zu berühren. So konnte in Cherrapoonjee (Tscherrapundschi) ein katholischer Eingeborener ein paar große Orangengärten in Besitz nehmen, die ein Thlen-Verehrer preisgegeben hatte, da ersterer an den Geisterspuk nicht glaubte.[2]

Bei all diesen Grundstücken, die als sang gelten, hält die Furcht vor der unnachsichtigen Strafe der Götter einen jeden Besitzer von der Bebauung desselben ab. Tut es ein anderer, so wird er ihn auch nicht daran hindern, weil er die Rache der beleidigten Gottheit überläßt.

Wie sich gerade aus dem erwähnten Falle ergibt, sind die

---

[1]) Im Stromtal des Brahmaputra, S. 76 ff.

[2]) Ebendas. S. 82.

Heiden den zum Christentum übergetretenen Volksgenossen gegenüber im Nachteil. Letztere fühlen sich an die heidnischen Gesetze nicht mehr gebunden, wenigstens soweit ihnen religiöse Motive zugrunde liegen, und teilen in vielen Dingen deren Befürchtungen nicht. Verarmte Khasi-Christen finden so mitunter eine Gelegenheit, zu Grund und Boden zu kommen, in Fällen, wo es dem in seinen animistischen Anschauungen befangenen Khasi nicht möglich wäre.

Doch gibt es auch unter letzteren unrühmliche Ausnahmen. In Nongbah, einem größeren Dorfe der Jaintia-Berge mit etwa 400 Hütten — daher auch der Name, der großes Dorf bedeutet — sah ein Heide vor wenigen Jahren mit neidischen Augen, wie so manches Stück brachliegenden Götterfeldes sich unter den Händen von Christen in erträgnisreiche Gebiete verwandelte. Der Wunsch wurde in ihm wach, es diesen gleich zu tun. Wenn er sich nun auch nicht mehr allzuviel vor seinen Gottheiten fürchtete, so mußte er doch mit dem Zorn und der Rache seiner Stammesgenossen rechnen, wenn er als Heide einen derartigen Schritt wagte. Gegen Christen getraute man sich doch nicht leicht etwas zu tun. Kurzer Hand trat er darum zur methodistischen Religion über und kam bei dem englischen Regierungsbeamten in Jowai (Dschowai), dem Hauptorte der Jaintia-Berge, um Überlassung eines entsprechenden Stückes Land ein. Nach dem Aufstand der Synteng im Jahre 1862 hat die englische Regierung das ganze Gebiet der Jaintia-Berge als Regierungsland erklärt. Für alles freiliegende Land beansprucht sie darum auch die Vergebung, gewöhnlich in langjährigem Pacht. Da sie auf diese Weise Abgaben dafür erhält, ist es an sich in ihrem Interesse gelegen, wenn sich Bewerber melden. In dem gegebenen Falle wurde der Pachtbrief ausgestellt, und übers Jahr war aus dem bisher nutzlosen Land ein üppiges Reisfeld geworden. Nun da der Pächter seiner Sache sicher war, drehte er den Methodisten den Rücken, um wieder Heide zu sein und an den heidnischen Opfern teilzunehmen. Aber da kam er schlecht an. Die Heiden waren empört über ein solches Spiel und brachten ernste Beschwerden vor den englischen Regierungsbeamten. Dieser bestimmte daraufhin, daß in Zukunft kein derartiges Grundstück mehr

verpachtet werden solle, außer nach Vorlegung der schriftlichen Erklärung des Häuptlings und der Dorfältesten, daß sie dagegen keine Einwendung machten. Der gewinnsüchtige Pächter des erwähnten Götterlandes aber verfiel der allgemeinen Verachtung.

Was die heiligen Wälder anbelangt, die sich oft malerisch vom obersten Gipfel eines Berges den Abhang hinanziehen und mit knorrigen Eichen und buntfarbigen Rhododendren bewachsen sind, so darf dort kein Baum gefällt werden, höchstens kann man etwa abgefallenes, vom Sturme herabgerissenes oder schon abgestorbenes Holz mitnehmen. Die Geister des Waldes werden als strafende Gottheiten jeden Frevel ahnden. Tiger und Leoparden, Affen, Bären und Schlangen erfreuen sich darum hier eines ungestörteren Daseins. Der einzige Fall, in dem etwa in diesen Götterhainen Holz geschlagen werden darf, ist zu den religiösen Verbrennungsfeierlichkeiten der Toten. Bei der Sitte der Khasi, oft weite Strecken anzuzünden, ungeachtet des jungen Baumwuchses, der sich darauf befindet, um so durch die Asche von Gräsern, von Baum und Strauch den Boden zu düngen und für das eine oder andere Jahr ein Kartoffelfeld anzulegen, Bergreis, Hirse, oder sonst etwas anzubauen und das Feld dann wieder brach liegen zu lassen, ist dieses zum mindesten eine kluge Vorsichtsmaßregel, da es sonst gegebenen Falls gar einmal an Verbrennungsholz für die Toten mangeln könnte. (Fortsetzung folgt).

Die Stellung der indischen Chroniken im Rahmen der indischen Geschichte.

Von Hermann Goetz.

Es gibt in der Wissenschaft manchmal gewisse Theorien, die, zu Anfang der Forschung aus ungenügender Materialkenntnis entstanden, trotz der inzwischen gesammelten Erfahrungen unausrottbar scheinen. Eine solche ist auch die, daß die Inder keine eigentliche Geschichtsschreibung und auch keinen Sinn für Geschichte besessen hätten. Und vorerst findet sie noch fast allgemein Glauben, obwohl ihr gerade von indischer Seite genug widersprochen worden ist.

Sicher ist es richtig, wenn Winternitz, jedenfalls einer der besten Kenner der indischen Literatur, sagt:[1]) „Einen Unterschied zwischen Sage, Legende und Geschichte haben ja die Inder nie gemacht, und Geschichtsschreibung war in Indien immer nur eine Art der epischen Dichtung.“ Es sind aber zweierlei Probleme, die Frage nach der Objektivität der indischen Geschichtswerke, und die, ob die Inder keinen Sinn für Geschichte gehabt hätten. Und Winternitz betont daher an anderer Stelle mit Recht:[2]) „Es ist oft behauptet worden, die Inder hätten überhaupt keine Geschichtsschreibung und nicht den geringsten Sinn für Geschichte. Das ist nicht richtig. Einen Sinn für Geschichte beweisen schon . . . . (folgt eine lange Aufzählung). Richtig ist es immerhin, daß es in Indien keinen Herodot, ebensowenig wie einen Livius oder Tacitus gegeben hat. Aber was den Indern fehlte, war nicht der Sinn für Geschichte, sondern der Sinn für Kritik und für geschichtliche Wahrheit“. Winternitz trägt dann auch eine größere Zahl von Chroniken und historischen Epen zusammen, ohne aber das Hauptargument der obengenannten Theorie, die minimale Zahl indischer Geschichtswerke, entkräften zu können.

Wäre dieser Mangel an solchen Chroniken usw. wirklich nur in dem mangelnden Interesse der Inder für Geschichte be-

[1]) Winternitz, Geschichte der Indischen Literatur, II, 167.
[2]) Ebda., III, 80—82.

gründet, so müßte sich etwa ein Bild ergeben, welches über den größten Teil der indischen Geschichte die erhaltenen Werke einigermaßen gleich verstreut zeigen würde. Ist dem so? Was not tut, ist eine Betrachtung der indischen Historiographie unter dem Gesichtswinkel ihrer Stellung im Rahmen der indischen Gesamtgeschichte. Ich möchte daher zuerst den Versuch einer Ordnung der indischen Historien nach ihrem Alter geben.

Sanskritwerke: —

7. Jh.	Harshacaritam, des Bāna	Kanauj.
8. Jh.	Gaudavaho, des Vākpatirāja	Kanauj.
11. Jh.	Navasāhasānkacaritam, des Padmagupta	Mālvā.
11. Jh.	Vikramānkadevacaritam, des Bilhana	Calūkyas.
12. Jh.	Rāmapālacaritam	Pālas.
„	Rājatarangini, des Kalhana	Kaśmir.
„	Somapālavilāsa, des Jalhana	Rājapūrī.
„	Prithvīrājavijaya	Cahumāñas.
„	Kumārapālacaritam, des Hemacandra	Gujarāt.
13. Jh.	Kirtikaumudī, des Someśvaradeva	„
„	Sukṛitasamkirtana, des Arisimha	„
„	Jagadūcaritam, des Sarvānanda	„
15. Jh.	Rājatarangini, des Jonarāja	Kaśmir.
„	Jaina-Rājatarangini, des Śrīvara	„
„	Hammiramahākāvya, des Nayacandra	Rānthambhor.
16. Jh.	Rājāvalipatākā, des Prājyabhatta u. Śuka	Kaśmir.
„	Bhāvavilāsa, des Nyāyavācaspati Rudra	Rājasthān.
18. Jh.	Kshitīśavamśāvalicaritam	Bengalen.

Pāli-Werke: —

5. Jh.	Dipavamsa (Kirchlich)	Ceylon.
„	Mahāvamsa, des Mahānāma (Kirchlich)	„
10. Jh.	Mahābodhivamsa, des Upatissa (Kirchlich)	„
13. Jh.	Dāṭhāvamsa des Dhammakitti (Kirchlich)	„
„	Thūpavamsa, des Vācissara (Kirchlich)	„

Schon dieser kurze Überblick über die Chroniken in den allerbekanntesten indischen Sprachen läßt erkennen, daß sie zum größten Teile der Zeit nach dem Jahre 1000 angehören; und da in dieser Epoche auch schon eine reiche Literatur in den neuindischen Sprachen, wie in den einheimischen Hinterindiens aufblühte, so müssen wir auch diese in Betracht ziehen.

Denn es ist zu einem nicht geringen Teile an der bisherigen Vorstellung von der indischen Geschichtsschreibung die Beschränkung auf die älteren vorderindischen Sprachen schuld, obwohl gerade die meisten Werke späterer Zeit angehören und es eigentlich auch nicht angängig ist, die zum indischen Kulturkreis gehörenden hinterindischen Länder auszuschalten.

Singhalesische Werke:[1]) —

12. Jh.	Thūpavamsa, des Parākrama Pandita (Kirchl.)	Ceylon.
13. Jh.	Pūjāvaliya, des Mayūrapāda (Kirchl.)	,,
,,	Dāthāvamsaya, des Dhammakitti (Kirchl.)	,,
14. Jh.	Elu-Bodhivamso (Kirchl.)	,,
,,	Sulu-Rājaratnākaraya	,,
,,	Attanagaluvamsaya	,,
14. Jh.	Sāsanāvatāra=Nikāyasangraha	Ceylon.
,,	Daladāsirita, des Parākrama Bahu IV.? (Kirchl.)	Ceylon.
15. Jh.	Parakumbāsirita, des Totogamuva	,,
17. Jh.	Rājāvaliya	,,
18. Jh.	Rājaratnākaraya	,,

Hindī- und Rājasthānī-Werke:[2]) —

8. Jh.	Chronik des Pushya von Ujjāin. Nicht erhalten, nur im Sib Singh Saroj zitiert	Ujjāin.
9. Jh.	Khumān Rāysā, nicht erhalten, aber Vorlage für eine Neubearbeitung im 16. Jh.	Chitār.
12. Jh.	Chronik des Kedar. Nicht erhalten	Delhi.
11. Jh.	Kumār Pāl Charitra	Gujarāt.
,,	Ananya Jog, des Ananya Dās?	Rājasthān.
,,	Ālhā Khaṇḍ, des Jag'nāyak	Mahobā im Bundelkhāṇḍ.
,,	Prithī Rāj Rāysā, des Chand Bardāi	Delhi.

[1]) Nach Geiger, Literatur und Sprache der Singhalesen, Straßburg 1901.

[2]) Nach G. A. Grierson, The modern vernacular literature of Hindustan, Calcutta 1889. — Leider waren mir die Hauptwerke über die Rājasthānī-Chroniken, H. P. Shāstrī, Preliminary Report on the Operations in Search of Mss. of Bardic Chronicles, Calcutta 1913, und L. P. Tessitori, Bardic and Historical Survey of Rajputana, Calcutta 1917—1918, nicht zugänglich.

14. Jh.	Hammīr Rāysā, des Sārang Dhar	Rānthambhor
„	Chronik des Jodhrāj. Nicht erhalten	Rājasthān.
15. Jh.	Hammīr Mardana	Rānthambhor.
„	Padumāvatī, des Malik Muhammed Jaisī	Chitor.
16. Jh.	Khumān Rāysā, erhaltene Fassung	„
„	Ananya Jog, des Ananya Dās?	Bīkāner.
17. Jh.	Jagat Bilās	Mevār.
„	Rāj Parkās	„
„	Rāj Deb Bilās, des Mān	„
„	Ratnākar, des Sadāsib	„
„	Jai Deb Bilās	„
„	Rāj Pattanā, des Ranchhor	„
„	Rāj Rūpakākhyāt	Jodhpur.
„	Chhattra Parkīs, des Lāl Kabi	Pannā in Bundelkhaṇḍ
„	Sānga des Gambhīr Rāi	Nūrpur im Panjāb
18. Jh.	Jai Singh Kalpadrum	Jaipur.
„	Sūrya Parkās	Jodhpur
„	Bijai Bilās	„
„	Kesarī Parkās, des Chandan Rāi	Gaur, Bengalen.
	Bengālī-Werke:[1]) —	
12. Jh.	Dharmamangala, des Mayūra Bhatta. Geschichte des Lava Sena von Maināgaḍa, Ministers Dharmapālas II. von Gaur, 11. Jh.	Pālas.
12. Jh.	Mānik Chandra Gān, 11. Jh. Nordbengalen	„
„	Govindra Chandra Rājār Gān. Geschichte des Rāja Gopī Chandra von Pātikā Pārā in Rangpur	„
„	Genealogien der Hauptkasten und Geschlechter Bengalens, seit Ballāla Sena	Senas.
13. Jh.	do. Mehrzahl der erhaltenen beginnt erst	

[1]) Dinesh Chandra Sen, History of Bengali Language and Literature, Calcutta 1911, pp. 48 ff., 55 ff., 73 ff. — G. A. Grierson, J. A. S. B. 1885, p. 35; J. A. S. B. 1878, p. 135. — Dazu kämen dann noch die sehr zahlreichen Heiligenbiographien, Tagebücher usw. aus dem Kreise der Vaishṇava-Reformatoren.

mit dem 13. Jh. Dinesh Chandra Sen erwähnt an die 50 solcher Werke. —

Tamil-Werke: —

6.-7. Jh. Kaḷavaḷi-Nāṛpatu[1]), des Poikayār. Panegyrische Verse auf Cheṅkaṇṇān Choḷa. „These poems owe their preservation to the esteem in which they have been held, not as records of historical eventh, nor as relics of the poets who composed them, but as rare specimens of the class of metrical compositions to which they belong." Cholas.

8. Jh. Iṛaiyaṇār-agapporuḷ,[2]) ein Traktat über die Liebe. Der Kommentar erhält Lobverse auf Arikesarin Parāṇkuśa Pāndyas.

9. Jh. Nandi-kkalambagam,[3]) Lob-Verse auf König Nandivikramavarman Choḷa Cholas.

12. Jh. Kalingatta Parani.[4]) Geschichte der Expedition des Karunākara Pallava, Ministers von Kulottuṅga Choḷa, nach Kalinga Cholas.

Die Chroniken von Gujarāt[5]) gehören im Wesentlichen mit denen aus Rājasthān zusammen und zeigen die gleichen Eigentümlichkeiten, wie denn beide Länder gleichermaßen Sitz alter, vielfach derselben Rājputengeschlechter sind. Die Bakharas der Marāṭhen[6]) dagegen sind spät, erst mit der Herrschaft Sivājīs im 17. Jahrhundert beginnend, wie denn überhaupt die Geschichte dieses Volkes erst hier einsetzt. Gegen

---

[1]) V. Kanakasabhai Pillai, Tamil Historical Texts, Indian Antiquary 18, p. 258 ff., 1889. —

[2]) Ebda., p. 193 ff. — Sämtliche Autoren sprechen aber von einer sehr großen Anzahl bisher unveröffentlichter Texte, außer den hier genannten.

[3]) M. K. Narayanasami Ayyar and T. A. Gopinatha Rao, Tamil Historical Texts, Indian Antiquary 37, p. 170 ff., 1908. —

[4]) Ebda. 19, p. 329 ff., 1890.

[5]) A. K. Forbes, Ras Mala. Hindoo Annals of the Province of Goozerat in Western India, London 1856.

[6]) K. T. Telang, Gleanings from Marāthā Chronicles, (Transactions of the 9th Congress of Orientalists, London 1893, I. p. 252 ff.).

zweihundert Jahre weiter reichen die historischen, in Telugu abgefaßten Werke des Reiches Vijayanagar[1]) zurück. Sie müssen sehr zahlreich gewesen sein, doch ist noch kein einziges publiziert. Endlich die Chroniken von Assam beginnen mit der Herrschaft der Ahom im 13. Jahrhundert.

Über Hinterindien bemerkt Leclère[2]): „Toutes les chroniques royales de l'Indochine de civilisation hindoue, je parle des chroniques historiques, sont datées de la même époque, de la moitié environ du XIVe siècle: les birmanes, les siamoises, les laotiennes, celle de Martaban, de même que les cambodgiennes. C'est donc qu'à cette époque il se produisit un événement considérable qui intéressait tous les états alors soumis au Cambodge. Cet événement considérable, à mon sens, ce fut la chute de la dynastie des varmans au Cambodge, le changement de religion, l'affaiblissement de l'autorité royale qui fut la conséquence de cette révolution."

Und auf Java[3]) datiert das Paraton, die Geschichte der Könige von Toemapel und Madjapahit, aus dem Jahre 1615; aber ihre Überlieferung wird bis zum Jahre 1222 zurückgeführt, vor welchem Datum für das 9.—12. Jh. eine große Lücke in der Javanischen Geschichte klafft. Ebenso gehen die malayischen Chroniken von Malakka auf die Zeit des 13. Jahrhunderts zurück.

Um nun also die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchungen zusammenzufassen, kommen wir zu den folgenden Tatsachen:

1) Die indischen Chroniken sind im allgemeinen nicht älter als das 11. Jahrhundert.

2) Es gibt zwei Hauptblütezeiten der indischen Geschichtsschreibung, eine erste im 12. Jahrhundert, bis zum 14. ausklingend; und eine zweite im 17. Jahrhundert.

3) Dem ersten Jahrtausend gehören nur an: Harshacaritam, Gaudavaho, Mahā- und Dīpavamsa, und das Mahā-

---

[1]) G. R. Subramiah Pantalu, Discursive Remarks on the Augustan Age of Telugu Literature, Indian Antiquary 27, 1898.

[2]) Leclère, Histoire du Cambodge, Paris 1914, pp. 136—137.

[3]) Elliot, Hinduism and Buddhism, III, 158.

bodhivamsa; ferner Kalavali-Närpatu, Iraiyanär-agapporul und Nandi-kkalambagam.

4) In Hinterindien geht die Geschichtsschreibung bis zur Gegenwart weiter, ebenso in Ceylon, im nördlichen Vorderindien wird sie aber im allgemeinen seit etwa dem 15. Jahrhundert von der indo-islamischen zurückgedrängt.

Man kann also die Behauptung aufstellen, daß die uns erhaltenen indischen Geschichtswerke im allgemeinen nicht älter als das 11. Jahrhundert sind. Wie erklären sich dann aber die Ausnahmen? Sind diese auch den übrigen indischen Chroniken wesensgleich? Auffallen muß, daß alle von ihnen keine Chroniken weltlicher Geschichte sind. Harshacaritam und Gaudavaho sind keine Geschichtswerke wie etwa die Rājataranginī, sondern Kunstepen, bei denen der historische Kern gegenüber der literarischen Gestaltung ganz in den Hintergrund tritt und durch jeden beliebigen Romanstoff ersetzt werden könnte; und das gleiche gilt für die drei genannten Tamil-Werke.[1]) Mahā- und Dipavamsa aber sind überwiegend Kloster- und Kirchenchroniken. Beide Typen kommen später ja auch vor; aber nur diese beiden sind aus älterer Zeit als dem 11. Jahrhundert überkommen, die weltlichen Historien kommen erst seit dieser Zeit auf.

Und was hier vom Mahā- und Dipavamsa gesagt ist, wird auf die kirchliche Geschichtsschreibung überhaupt zutreffen. Was an geschichtlicher Überlieferung aus älteren Perioden sonst vorhanden ist, findet sich ausnahmslos in Schriften religiösen Inhalts, in den Pattāvalis der Jainas[2],) dem Cullavagga des Vinayapitaka, dem Kathāvatthu, den Atthakathās der Buddhisten, den Purānen des Hinduismus.

Noch eine Reihe Werke scheint den bisherigen Feststellungen zu widersprechen, die Vamśāvalis der Rājputen. Hier haben wir Stammbäume, die meist bis ins 2. Jahrhundert nach Christi Geburt herabreichen, und bisher fast allgemein für zuverlässig gehalten worden sind. Wie verhält es sich nun damit? Leider macht die bisher gänzlich ungenügende Publikation der

[1]) Vgl. K. Pillai's Bemerkung zum Kalavali.

[2]) Bhandarkar, Report on the Search for Sanskrit MSS. 1883—84, Bombay 1887; Indian Antiquary 11, 19, 20, 21, 23.

meisten dieser Stammbäume die Kritik sehr schwierig. Daß sie nicht ganz auf den Tatsachen allein beruhen können, erhellt schon daraus, daß sie alle auf mythologische Helden des Mahābhārata, Rāmāyana usw. zurückreichen. Die Frage ist nur, wo hier die Sage in Geschichte übergeht. Versuchen wir einen Überblick[1]:)

Bīkāner, gegründet im 15. Jh.

Bundı, „ „ 13/14. Jh.

Dholpur, angeblich 1005 von Rāja Dholun Deo aus dem Hause der Chohān von Delhi gegründet.

Dungarpur, gegründet im 13. Jh.

Ājmer, gegr. angeblich 145 n. Chr. von dem ersten Chohān-Rāja Aja; 700 die Stadt von Manik Rāī; der erste historisch identifizierbare Rāja aber Prithvī Chand im 11. Jh.

Jaipur, gegründet im 10. Jh. von Dhola Rāī.

Jaisalmer, angeblich von Jādon Bhatti Rājputen gegründet, die ihren Stammbaum auf den Krishna des Mahābhārata zurückführen und im 11. Jh. von den Muhammedanern aus dem Panjāb vertrieben worden waren.

Jodhpur, angeblich im 12. Jh. von Nachkommen der Chohāns von Delhi gegründet.

Mallānī, gegründet 1181 von Rāja Asthān von Kanauj.

Mevār. Die Dynastie führt ihren Stammbaum auf Rāma zurück und saß angeblich zuerst im Panjāb, wanderte 145 nach Gujerāt und wurde 524 von dort nach Mevar vertrieben. Doch ist der erste historisch gesicherte Rāja Lomarsi, Schwager von Prithvī Chand von Delhi.

Sirohi, gegründet 1152 von Chohān Rājputen.

Alvar. Soll 764 zur Herrschaft Bisaldeo's von Ājmir gehört haben; im 12. Jahrhundert wird Rāja Mungal von Prithvī Chand besiegt; 1253 erwähnt er zuerst die Tārīkh-i-Fīrozshāhī.

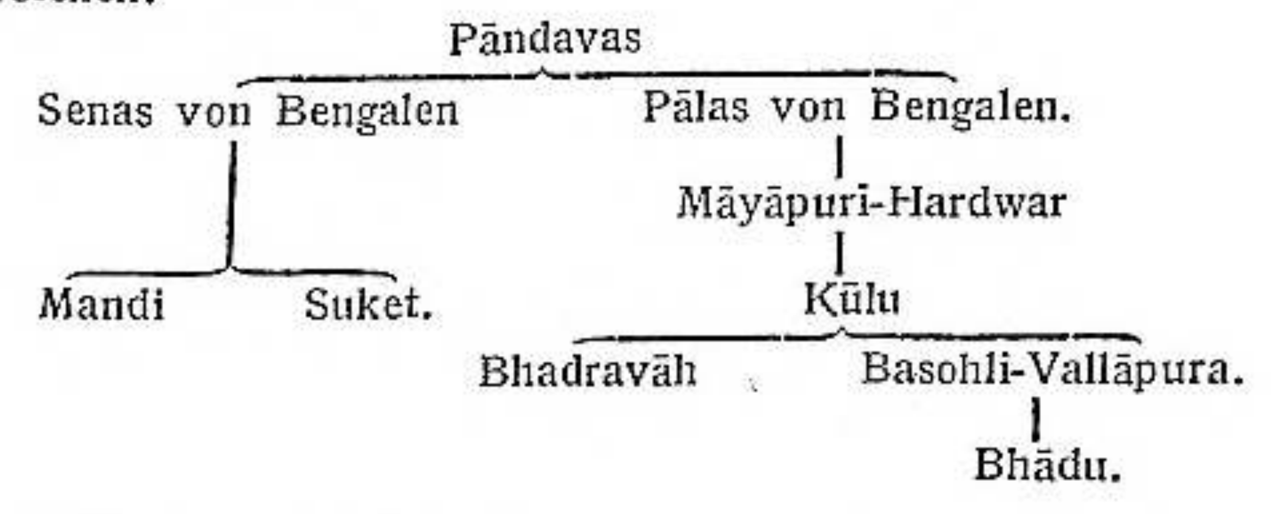
Um also die wichtigsten Daten zusammenzustellen, erscheint auch hier wieder die Periode vom 10.—12. Jh. entweder als Gründungszeit der Staaten Rājasthāns, oder zum

[1]) Rajputana Gazetta, Calcutta 1879—80; zu den erhaltenen Chroniken vergl. die Liste der Rājasthānī-Chroniken. Die ältest-erhaltenen gehören auch hier dem 12. Jahrhundert an.

mindestens als die einer wirklich zuverlässigen Überlieferung. Die älteren Daten dagegen bilden zwei Gruppen, von denen die erstere, im 2. Jh. n. Chr. nur als legendär angesprochen werden kann, die andere aber, im 6.—8. Jh. wohl einen geschichtlichen Kern enthalten dürfte, nämlich die Wanderungen der Gurjaras, im übrigen aber auch noch schattenhaft genug bleibt. Wir werden auf sie nochmals bei der Betrachtung der älteren Partien der Rājatarangini des Kalhana zurückkommen müssen. Auf jeden Fall dürften die Vamśāvalis von Rājasthān in ihrer jetzigen Form kaum älter als etwa das 12. Jahrh. sein — wenn nicht viel jünger —; denn es setzt doch eine gewisse zeitliche Distanz zu der Zeit voraus, wo die Überlieferung unscharf wird, während man, nach dem so klaren Beispiel der Rājatarangini, wohl annehmen kann, daß die letzten zwei Jahrhunderte vor der ursprünglichen Abfassung der Vamśāvalis den Verfassern genau bekannt waren.

Die Vamśāvalis der Rājputen des westlichen Himālaya haben ihre Bearbeitung in den Abhandlungen von Hutchison und J. Ph. Vogel[1]) gefunden. Da die Verfasser aber dauernd die verschiedenen Quellen ineinander arbeiten, so wird es sehr schwer, den Wert und das Alter dieser Genealogien zu beurteilen, da nur die von Chambā[2]) bisher kritisch veröffentlicht worden ist.

Von besonderem Interesse ist dabei eine größere Gruppe von Stammbäumen, die eine gemeinsame Überlieferung darstellen:



[1]) Journal of the Panjāb Historical Society, Calcutta 1912 ff.
[2]) J. Ph. Vogel, Antiquities of Chambā State, Calcutta 1911.

Die Vamśāvali von Kūlu läßt sich bis ins 7. Jh. mit Sicherheit rekonstruieren. Damit entsteht aber eine erhebliche Schwierigkeit. Die Dynastie soll doch auf einen Nachkommen der Pāla-Könige zurückgehen, und dazwischen noch zu Māyāpurī residiert haben. Das ist dann aber chronologisch unmöglich, und Cunningham sowie Vogel glaubten daher diesen Widerspruch nur durch Annahme einer älteren Pāla- und Sena-Dynastie lösen zu können[1]) Bhadravāh erscheint dann zuerst im 11. Jhr. in der Urkunde des Somavarman und Āsata Deva von Chambā. Vallāpura aber wird im 8. Jh. gegründet, wenn es auch erst im 11. Jh. in der Rājataranginī erscheint. Bhādu ist ein Ableger von ihm aus dem 11. Jh.

Suket und Mandi sollen im 12. Jh. von Nachkommen des Lakshmana Sena von Bengalen begründet worden sein; doch glaubt Fleet auf Grund der Inschriften die Geschichte von Mandi bis ins 7. Jh., Cunningham die von Suket ebensoweit hinaufführen zu müssen. Die Vamśāvali von Chambā erwähnt jedenfalls auch Suket schon im 8. Jh., sodaß bei allen diesen Staaten ein ausgesprochenes Mißverhältnis zwischen Tradition und historischer Evidenz besteht.

Von den übrigen Westhimālaya-Staaten wird Kashtvār zuerst im 11. Jh. erwähnt; doch ist seine Vamśāvalī nicht in Übereinstimmung mit den in der Rājataranginī für diese Zeit erwähnten Ereignissen zu bringen. Nūrpur-Paithānkot besteht seit dem 11. Jh. Jammu, das alte Babor-Ḅabbāpura, nennt die Chronik von Kaśmīr seit dem 11. Jh.; von Sūryadeva, 1125, an stimmt seine Vamśāvali mit den dort gegebenen Angaben überein. Bandhrālta, im 11. Jh. ein Ableger von Chambā.

Kāngrā-Trigarta, das als einer der ältesten Staaten des Panjāb gilt und seinen Fürstenstammbaum bis auf Susarman Chand, König von Multān zur Zeit des Mahābhārata, zurückführt, kommt seit dem 5. Jh. in den Berichten der Rājataranginī vor, aber es läßt sich keiner der dort aufgeführten Rājās mit denen der Vamśāvalī identifizieren, so daß es fraglich bleiben muß, wie weit ihr historische Tatsachen zu Grunde

[1]) Journal of the Panjāb Historical Society VI, 92, 1919.

liegen. In der für uns wichtigen Periode der Jahrtausendwende läßt sich aber erst recht nichts feststellen; da seit der Eroberung durch Mahmūd von Ghaznī anno 1009 Kāngrā voll in die Wirren der muslimischen Invasion gerissen wird.

Also auch hier erscheint das 11.—13. Jh. als die Zeit teils der Gründung dieser Staaten, teils als die Periode, wo die aus Inschriften und fremden Quellen erschlossene Geschichte mit den Vamśāvalīs übereinzustimmen beginnt (Suket, Mandi, Kūhu usw., Kashtvār, Babor!). Andererseits verlegen die älteren Reiche ebenfalls den Beginn ihrer legendären Geschichte in den Anfang der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends n. Chr.

So werden die ersten Jahrhunderte des zweiten Jahrtausends im Umkreise des ganzen indischen Kulturbereiches die Epoche, in der die uns erhaltene Hindu-Geschichtsschreibung einsetzt und seitdem bis zum heutigen Tage nicht wieder abgebrochen ist. Und zwar auch in Vorderindien! Denn das Erlöschen der Sanskritchroniken im 15. Jh. ist nur ein scheinbares Aufhören der historiographischen Tätigkeit. In Wirklichkeit handelt es sich um einen Wechsel der dafür gebrauchten Sprachen, einen Übergang zum Hindi, Bengali usw. und vor allem zum Persischen. Das Persische war als Literatursprache keineswegs nur bei den Muslims in Gebrauch, und wir haben genug Geschichtswerke, die in persischer Sprache von Hindus abgefaßt worden sind, auch wenn sie nicht muhammedanischen Fürsten gewidmet waren, so die Nuskhah-i-Dilkashā des Bhīmsen.[1]) Auch eine Reihe Chroniken von Rājputen-Dynastien ist darin geschrieben worden.[2]) Der Grund dafür muß vor allem in dem kulturellen Ausgleich zwischen Hindus und Moslemin in Indien seit dem 15. Jh. und besonders seit Beginn der Moghul-Herrschaft gesucht werden; die scharfe Trennung zwischen beiden Nationen hörte auf, und da das Persische nun einmal die Sprache der — meist von Hindus verwalteten — Staatskanzleien war, so wurde es vielfach auch die Sprache der

[1]) J. N. Sarkar, Studies in Mughal India, London 1920, 231 ff. — Auch bei Elliot-Dowson, History of India findet sich eine ganze Reihe von Hindu-Historikern.

[2]) z. B. Tarārīkh-i-Rājagān-i Jamūn, Brit. Mus. Or. 1634.

einheimischen Historiker. Gleiches gilt für das Urdū, und gleiche Gründe führt auch Dinesh Chandra Sen[1]) für das Aufkommen des Bengālī für die dortige Geschichtsschreibung und Literatur überhaupt an.

Indessen kann man nicht, wie es auch von manchen Seiten behauptet worden ist, in dem so plötzlichen Auftreten der indischen Chroniken einen Einfluß des Islam sehen[2]). Dagegen spricht schon, daß diese Erscheinung auch in Ländern der Fall ist, die, wie Kamboja, damals noch von der Kultur Vorderasiens kaum berührt wurden. Zum andern aber liegen zum mindesten Nachrichten älterer Chroniken wie eine durchgehende Geschichtsüberlieferung etwa ein halbes Jahrtausend weiter zurück vor. Und es handelt sich auch gar nicht um etwas gänzlich Neues, sondern nur um das Wiederaufleben einer alten Institution. Erwähnt doch Chwang-Yuan das allgemeine Vorkommen von Chroniken in der Guptazeit, sind doch die Hofbarden, die auch heute an den indischen Fürstenhöfen zugleich als Annalisten tätig sind, den klassischen Dramen wohlbekannt, werden uns doch aus Ceylon Nachrichten von alten Geschichtswerken der gleichen Zeit überliefert,[3]) die nicht mehr erhalten sind.

Aber dieses Aufblühen der Geschichtsschreibung ist eben nur eine Einzelerscheinung innerhalb der allgemenen Renaissance der indischen Literatur, die im 11. Jh. einsetzte. Während sich für das 11. bis 13. Jh. die Werke der Sanskritliteratur geradezu häufen, besteht in den vorausgehenden Jahrhunderten eine klaffende Lücke, die kaum einige wenige Namen füllen. Während dieser Periode scheint die Tradition der indischen Geschichtsschreibung abgebrochen zu sein, wenn sich auch die Überlieferung der herrschenden Fürstenhäuser wie der Klöster und Tempel darüber hinübergerettet hat. Als man dann wieder begann, Chroniken zu verfassen, stand man vor einem Nichts der Ver-

[1]) History of Bengali Language and Literature, Calcutta 1911.

[2]) Wie man überhaupt eine stärkere Einwirkung des Islam auf das Heidentum vor der Blüte des Großmoghul-Reiches, Ende des 16. und 17. Jh., nicht wird annehmen können. Ansätze dazu zeigen sich freilich schon im 15. Jahrh.

[3]) Geiger, Literatur und Sprache der Singhalesen, p. 2.

gangenheit und suchte mit Hilfe der spärlichen erhaltenen Nachrichten die Ereignisse der Vorzeit zu rekonstruieren. Nur so erklärt sich die Eigenart der Anfangspartien fast sämtlicher indischer Geschichtswerke.

Kalhana hat uns in der Einleitung zu seiner Rājataranginī ausführlich berichtet, wie er sich die Frühgeschichte von Kaśmīr aus alten Chroniken, Purānen, usw. rekonstruiert und auf der Basis der herrschenden Weltaltervorstellungen eine Chronologie gebildet hat.

I, 11.[1]) The oldest extensive work containing the royal chronicles of Kaśmīr have become fragmentary in consequence of Suvrata's composition, who condensed them in order that their substance might be easily remembered.

12. Suvrata's poem, though it has obtained celebrity, does not show dexterity in the exposition of the subject-matter, as it is rendered troublesome by misplaced learning.

13. Owing to a certain want of care, there is not a single part in Kshemendra's 'list of kings' free from mistakes, though it is the work of a poet.

14. Eleven works of former scholars containing the chronicles of the kings, I have inspected, as well the Purāna of the sage Nila.

16. Among the 52 rulers, whom those former scholars do not mention on account of the loss of tradition, four, viz. Gonanda and his successors, have been taken by me from the Nīlamata Purāna.

17.—18. Having read the opinion of the Pāśupata Brahman Helārāja who formerly composed a Pārthivali in 12000 Slokas, Padmamihira entered in his work the 8 kings beginning with Lava who preceded Aśoka and his successors.

19. The five kings also, among whom Aśoka is the first, the illustrous Chavillākara has declared to have been recovered from the 52 lost ones. For his verse is as follows:

20. „The five rulers from Aśoka to Abhimanyu who have been named, were obtained by the ancients from among the 52 lost ones."

---

[1]) Rājataranginī, transl. by M. Stein, Westminster 1900.

21. This narrative of mine which is properly arranged and which resembles a medicine, is useful where the accounts regarding place and time of kings are fluctuating.

Dann erklärt Kalhana in Vers 44—56 die Leitgedanken, auf denen er seine Chronologie aufbaut. Dabei sieht man sehr wohl, daß seine Quellen für das letzte halbe Jahrtausend noch recht zahlreich und ziemlich zuverlässig sind. Was aber davor liegt, eben die uns im allgemeinen am meisten interessierende Epoche bis zum Sturz des Gupta-Reiches, darüber hat er nur ganz verstreute und konfuse Nachrichten.

Aber interessant bleibt doch, wie Kalhana damit fertig zu werden sucht. Er konstruiert sich ein Gerüst der wichtigsten Ereignisse, das auch leidlich der Wahrheit entspricht, zwängt es in eine ganz willkürliche, aus den Ideen über die Zeitdauer des gegenwärtigen Weltalters (Yuga) entwickelte Chronologie, und reiht in diesen Rahmen das Material ein, willkürlich, unwissenschaftlich, Legende, Geschichte, Mythe und Anekdote durcheinander.

Dies Gerüst aber bilden etwa die folgenden Daten:

1) Das Mahābhārata und die angeblich gleichzeitigen Epen- und Purānen-Stoffe.

2) Das Rāmāyana.

3) Aśoka.

4) Kanishka.

5) Die Hunnen.

6) Vikramāditya, wobei in dieser Gestalt Chandragupta II., Bālāditya und Yaśodharman vermengt werden.

Nun aber ist es eigenartig, daß sämtliche indischen Chroniken diesem Schema folgen. So hat die Vamśāvali von Nepāl[1]) es in folgender Variante: —

Epos — Aśoka — Vikramāditya — Śākyamuni (vielleicht Padmasambhava?).

Und ebenso die Tamil-Werke[2]). Bei den Rājputen läßt es sich allgemein feststellen. Mit Ausnahme der Agnikula-Klans, leitet jede Rājputen-Dynastie ihren Stammbaum entweder

[1]) D. Wright, History of Nepal, Cambridge 1877.

[2]) W. Taylor, Oriental Historical Manuscripts in the Tamil Language, Yadras 1835.

auf die Pāndavas oder einen ihnen nahestehenden Helden, oder auf Rāma und das Haus von Ayodhyā zurück.

Von Geschichte kann hier keine Rede mehr sein. Das ist willkürliche Konstruktion. Erst mit Ende der Gupta-Zeit setzt dann eine wirklich auf Überlieferung beruhende Geschichtsschreibung ein, die zwar nicht mehr erhalten ist, doch für die Chroniken seit dem 11. Jh. die Grundlage abgegeben hat. Damit erklärt sich aber manches. Wir hatten oben von der Inkongruenz zwischen Tradition und Geschichte bei den Fürstentümern von Mandi, Suket; von Kūlu, Bhadravāh, Basohlī und Bhādu gesprochen. Richtig wird wohl sein, was die Vamśāvalīs hier übereinstimmend berichten, etwa zurück bis zur Herkunft der Dynastien aus Māyāpurī. Aber dann! Die Hofhistoriographen mußten doch die Geschichte ihrer Souveräne weiter verfolgen können, und wo diese im 7. Jh. abbrach, mußte man eben rekonstruieren. Die Könige hatten als Bestandteile ihres Namens „-pāl" und „-sen"; warum sollten sie diese nicht von ihren berühmten Namensvettern in Bengalen überkommen haben? Kalhana hat sich ja noch ganz andere Sprünge bei der Rekonstruktion der Geschichte seiner Heimat geleistet. Und dann hatte man damals, etwa im 13. Jh., sicher keine Ahnung mehr, wann diese Könige von Bengalen geherrscht. Die Daten waren unter dem Einflusse der systematisch-spekulativen Weltalter-Chronologie verschoben, weiter in die Vergangenheit hinaufgerückt, und so sehr wohl ein Anschluß der Genealogie dieser Fürstchen an die der mächtigen Herrscher von Gauḍa möglich.

Das ist das eine! Das andere aber ist die Frage, wie man gerade zu dieser Auswahl der Haupttypen in der Geschichtsrekonstruktion gekommen ist. Und hier müssen wir auf die zu Anfang gemachte Beobachtung zurückkommen, nämlich, daß alle uns erhaltenen geschichtlichen Quellen aus der Zeit vor der Jahrtausendwende entweder literar-aesthetisches Interesse haben, oder klerikales. Dazu stimmt aber auch das Frühgeschichtsschema der Chroniken. Aśoka, so wie er hier erscheint, ist der Kirchenprotektor der Bauddhamönche; und ebenso Kanishka. Padmasambhava und Nāgārjuna, sowie die vielen Nachrichten über Klöster und Tempel, über Dākinīs und Nāgas gehören

derselben klösterlichen Atmosphäre an. Das Mahābhārata und Rāmāyana waren aber Allgemeingut der indischen Bildung. Um Vikramāditya reihte sich der glänzende Kreis der von allen Gebildeten geschätzten Dichter-„Edelsteine", und zugleich der Ruhm des Hunnensieges. Was tat es, daß sich hier mehrere Herrschergestalten zu einem Idealbild vereinigten?

Wie ist nun all das zu verstehen? Warum sind fast alle Chroniken nicht älter als das 11.—12. Jh.? Warum fangen die Überlieferungen der von ihnen benutzten älteren Chroniken immer da an, wo die neue Zeit nach dem Zusammenbruch des Gupta-Reiches beginnt? Warum ist uns von den literarisch bezeugten zahlreichen Geschichtswerken der alten Zeit auch nicht eines erhalten? Warum sind nur — neben einigen in der schönen Literatur erhaltenen Überlieferungen — einzig die Schriften der Klöster und Tempel die Träger einer spärlichen Tradition über diese Lücke weg?

Heikle Fragen! Denn sie berühren Probleme, die für das Verständnis der Struktur der indischen Geschichte von einschneidender Wichtigkeit sind. Jedenfalls kann nicht die Rede sein von einem Mangel an historischem Interesse und historiographischer Tätigkeit, sondern all das kann nur durch die Annahme einer so gut wie vollständigen Zerstörung der alten Chroniken verständlich erscheinen. Das jedem Schriftstück mörderische indische Klima und das fragile Material der Palmblatt- und Birkenrinde-Handschriften mußten an sich schon jedes Buch dem Untergange weihen, wenn nicht starke Verbreitung und stete Abschrift es wieder und wieder auf neues Material übertrugen. Wenn also auch sicherlich die furchtbaren Kriege in den fraglichen Jahrhunderten — und sie waren sicher mit die folgenschwersten im Laufe der indischen Geschichte — durch Zerstörung von Tempeln und Palästen unendliches an Literaturdenkmälern vernichtet haben, die Einfälle der Hunnen und muslimischen Türken, der Annamiten und Thai, der Birmanen und Malaien, die Umwälzungen in Mittel- und Südindien — — sie würden nicht genügen, eine so vollständige Vernichtung der alten Chroniken zu ererklären.

Leclère,[1]) dem das Fehlen aller einheimischen Geschichtswerke über die prachtvolle Kultur der altkambojanischen Könige besonders auffallen mußte, hat daher wohl das Richtige getroffen, wenn er bemerkt: „On ne saurait autrement expliquer cette vérité, que tout parâit pour les peuples de l'Indochine, sinon pour nous, dater de la moitié du XIVme siècle et qu'à cette époque tout nous y semble comme un recommencement, comme si tout était nuit avant 1340 et comme si tout était lumière après. Les faits du passé tombent dans l'oublie le plus profond. On oublie jusqu'aux noms des rois, jusqu'aux noms des cités royales, jusqu'aux faits les plus importants. La langue des inscriptions sanscrites si nombreuses dans le pays et qui, bien certainement, n'a jamais été comme du peuple, se perd; on finit par ne plus pouvoir lire les inscriptions, par les abandonner; et, même pour les lettrés, pour les plus savants, ces pierres qui nons parlent tant aujourd'hui se font muettes. Des légendes, le plus souvent ridicules, pleines de faits merveilleux, remplacent l'histoire et se mêlent, s'augmentent, s'enchevêtrent chaque jour de plus en plus et passent les frontières comme des contes de Fée. Des cultes anciens subsistent aux sein du peuples, dans les campagnes surtout, mais ils s'altèrent; les statues des anciens dieux sont encore vénérées, le plus souvent redouteés; elles sont l'objet d'un culte de plus en plus étrait, mais ce culte est d'autant plus secret, qu'on s'éloigne du XIVe siècle. L'ancien Cambodge s'enfonce dans l'ombre."

Was also in Hinterindien das Abreißen der Überlieferung verusachte, waren die folgenden Tatsachen:

1) Der Sturz des Khmer-Reiches, und damit das Aufhören des ernsthaften Interesses für die alte Kultur bei den neuen Herren, den bisher unterworfenen einheimischen Völkern.

2) Der Übergang vom Brahmanismus zum Buddhismus, und damit der Ersatz der Sanskritliteratur durch die in Pāli, wodurch das Verständnis der Sprache und des Inhaltes der alten Aufzeichnungen verloren ging.

3) Die Zerstörung der alten Städte, Verlegung des Lebens

[1]) Leclère, Histoire du Cambodge, p. 137.

nach neuen Siedelungen, und damit der Untergang eines großen Teiles der Bibliotheken.

Für Vorderindien liegen die Verhältnisse nicht so einfach, einen derartigen Bruch der ganzen geschichtlichen Tradition scheint es hier nicht zu geben. Weiter geht hier die Religion, weiter die Kunst, die Literatur. Und doch! V. Smith[1]) hatte schon auf das Abreißen der Geschichte um das 7.—8. Jh. hingewiesen. Und kulturell läßt sich diese Lücke ebenso verfolgen. Wenn auch kein vollständiges Aufhören der Denkmäler eintritt, so ist doch überall ein sehr erhebliches quantitatives wie qualitatives Niedergleiten zu verfolgen. Nach der hohen Blüte der Sanskritliteratur bis zum 7. Jh. folgt eine Periode sehr geringer literarischer Produktion im 8.—10. Jh., aus der nur ganz wenige bedeutende Dichter emporragen; und erst seit dem 11. Jh. setzt eine neue Renaissance ein. Auf religiösem Gebiete beginnt zur gleichen Zeit, dem 7.—8. Jh., eine Welle des Zauberglaubens ganz Indien zu überschwemmen. Vor- wie nachher zwar nicht unbekannt, beherrscht der Tantrismus in diesen Zeiten sowohl das buddhistische wie hinduistische Denken, bis die Reformen eines Śankara, Rāmānuja und Thsonka-pa wieder zu einer Reinigung des Glaubens führten. In der Kunst setzt gleichermaßen die Erstarrung ein, lange durch das fleißige Kopieren auf Grund der Śilpaśāstras verschleiert, um erst gegen das 13. bis 15. Jh. den Tiefpunkt zu erreichen, wo dann die Bhāktamystik und muslimische Einflüsse ihr einen neuen Antrieb gaben.

Was aber den Überblick über diese Entwicklung so erschwert, ist ihr ungleicher Gang in Süd- und Nordindien. Südindien, einerseits später der Hindukultur gewonnen, andererseits vor den folgenschweren Völkerwellen aus Zentralasien geschützt, ist das Byzanz der indischen Kultur gewesen, hat in den Jahrhunderten der Umwälzung die Überlieferungen der Guptazeit gewahrt; hier hat sich die Klassik der Gupta-Kunst ins Barocke entfaltet; hier, wie in dem vereinsamten, so wohl von den Bergen geschützten Kashmir, war eine Zuflucht der Dichter; von hier ging die Reform des Hinduismus, auch im

[1]) V. Smith, Oxford History of India, Oxford 1918, p. 163—164, 172.

Norden, aus; von hier haben die Jainas ihre Mission wieder nach Rājasthān getragen. Erst der Islam hat dem Dekkan die große Zerstörung gebracht; und doch müssen auch hier einschneidende Veränderungen vor sich gegangen sein, ohne dass wir schon klar sehen könnten.

In Nordindien liegen die Verhältnisse viel durchsichtiger. Mit dem Einfall der Hunnen stürzt das Gupta-Reich zusammen. Neue Völker überschwemmen das Land, vor allem die Gujaras, der Grundstock der späteren Rājputen. Überall gründen sie neue Reiche. Und auch wo sie nicht hinkommen, machen sie sich fühlbar. Schon Harshas Reich ist nicht mehr das, was die Guptas besessen. Ein loses Gefüge von Vasallenstaaten! Und dahin steuert die Entwicklung mehr und mehr. Allgemein entfaltet sich das Lehnswesen, tobt der Kampf zwischen Großkönigen und Königen, zwischen Fürsten und Thākurs, Rānās und Dāmaras. Die Reststaaten der alten Kultur werden von unten her von dieser Entwicklung durchsetzt. Wir können es z. B. in Kaśmīr genau verfolgen, wie die Geschlechter der Rājputen die Macht an sich reißen, wie die Prinzen von Lohara und die Hindu Śāhis an die Regierung kommen; wie die Macht der Grundherren wächst und trotz der Metzeleien eines Harsha über das Königtum triumphiert, so daß die neuen Herrscher, Uccala und Sussala, wohl oder übel mit ihnen paktieren müssen.

So wandelt sich das Leben weiter. Nur wenige der alten Großstädte bleiben. Überall ragen die Burgen und stehen im Mittelpunkte der Politik und Wirtschaft. Und die Ideale haben sich gewandelt. Ein Prithvi Chand Chohān oder Hammīr Deb sind Ritter mit all deren Idealen, der Lehnstreue, dem halsstarren Wagemut und Ehrgefühl, dem Stolz auf den Stammbaum. Frauen wie eine Padumāvatī sind Ritterfrauen, treu und keusch, stolz und opferfähig, ohne Ähnlichkeit mit den mondänen Damen der Zeit Kālidāsas.

Es liegt hier eine Wendung zum Mittelalter vor, von der Hochkultur der Gupta-Zeit zum Rittertum des indischen Mittelalters. Wer weiß, wie bei uns das Mittelalter die Überlieferung der Antike zerstört hat, wird wohl diesen Bruch auch in Indien verstehen. Was beklagen sich doch die Gelehrten von Kaśmīr über die Interesselosigkeit der ausschweifenden Kö-

nige! Was klagt Bilhana über das rüde und ungebildete Wesen der Bewohner von Añhilvāḍ![1]) Die Zahl der Fürsten, die über diesem Durchschnitt stehend, der Künste pflegen, ist gering. So verfällt die Literatur; denn die Kunst fand ja in den steten Tempelbauten und frommen Stiftungen der Herrscher Tätigkeit. Aber nur wenige, wie Yaśovarman von Kanauj oder Bhoja von Dhārā kümmerten sich um Dichtung und Wissenschaft. Die Bibliotheken mußten so verfallen, man hatte nur Interesse für religiöse Bücher oder die Geschichte der eigenen Dynastie. Und als mit dem erneuten Kulturaufschwung um 1000 die Literatur neu erblühte, war die Zerstörung schon zu groß gewesen, als daß man sie hätte wieder gut machen können. Aber es kam noch etwas anderes hinzu. Die ehemaligen Barbaren, nun Vorkämpfer des Hindutums, hatten gar kein Interesse daran, die Vergangenheit und damit ihre Herkunft voll aufzuhellen. Sondern, wie man das auch neuerdings z. B. in Manipur verfolgen kann, suchte man durch eine künstliche Genealogie und Geschichte sich selbst zu den reinsten und edelsten Nachkommen der Helden der klassischen Vergangenheit zu stempeln und damit bewußt die Geschichte zu fälschen. Fast alle Dynastien des nördlichen Indiens haben das Getan und damit beigetragen, die letzten Reste alter Geschichtsüberlieferung zu verwischen.

Um nun zum Schlusse zu kommen! Die bisherige Ansicht über die indische Geschichtsschreibung dürfte kaum zu halten sein. Und selbst Winternitz' fast wie eine Entschuldigung klingender Widerspruch ist viel zu schwach. Wir haben eine reich entwickelte indische Geschichtsschreibung seit etwa dem 11. Jahrh., in allen indischen Sprachen, nicht nur in Sanskrit. Und für die Zeit der klassischen Hindukultur ist sie uns, wenn auch nicht erhalten, so doch zur Genüge bezeugt. Daß aber die erhaltenen Chroniken überhaupt mit kirchlichen und klösterlichen Aufzeichnungen, die weltlichen Chroniken aber unter Lebensformen einsetzen, die uns mittelalterlich erscheinen, müßte uns billigerweise vor falschen Vergleichen bewahren. Eine vergleichende Wertung europäischer und in-

[1]) Bühler, The Vikramānkadevacharita, Bombay 1875, p. 19, 14.

discher Geschichtsschreibung darf nicht die letztere mit Livius, Herodot oder Tacitus, noch mit unserer noch recht jungen historischen Kritik zusammenstellen. Es hat der Beurteilung der indischen Kultur sowieso schon mehr als recht geschadet, daß man es liebte, ungleichwertige Erscheinungen gegeneinander zu wägen. Nur unsere spätantiken Kirchenhistoriker, unsere Mönchschroniken und mittelalterlichen Weltgeschichten dürfen neben die indischen Werke gestellt werden. Wie ist aber dann das Bild? Sind die indischen Historiographien wirklich so viel phantastischer und weniger kritisch als unsere eigenen? Haben nicht auch unsere Fürsten sich Stammbäume bis auf Cäsar, Dido und Herakles gezimmert, hat man nicht auch kritiklos Bibel und Märtyrerlegende, Hexenglaube und die geographische Phantastik des „Physiologus" mit der Wirklichkeit gemengt? Und wenn die Inder ihre Geschichte in den Raum eines Weltalters zwängten, reihte man sie denn nicht bei uns zwischen Weltschöpfung und Jüngstes Gericht? Wahrlich, der unhistorische Sinn der Inder war kaum größer als bei uns, er war nur die Kritiklosigkeit einer mittelalterlichen Welt! Und die angebliche geringe Zahl der indischen Geschichtswerke ist — soweit sie nicht die Folge einer willkürlichen Beschränkung des Studiums auf diejenigen Chroniken ist, die in altindischen Sprachen abgefaßt waren — diese geringe Zahl ist durch die Zerstörung der älteren Werke in den Umwälzungen des indischen Mittelalters verursacht, sodaß die uns erhaltenen alle einer verhältnismäßig späten Zeit angehören.

The Burmese Drama

by R. Grant-Brown (London).

I know of no people in which the dramatic instinct is so strong as it is in the Burmese. Even in remote parts of the country, where villages are small and scattered, a company of strolling players is almost sure to be found at some time during the dry season. In the richer and more populous tracts of Lower Burma every small town now has its permanent theatre. But the national theatre is the open air, or a temporary building erected for the purpose and open to all without fee. A selfish Burman, when he has saved a little money, spends it on religious works for his own good; a generous one bears the cost of a play for the benefit of his fellows. Such generosity, though it may make him popular, does not add to his store of merit. Rather the contrary, for among the simpler folk the play excites strong feelings and even anger as they weep with the heroine or execrate the doings of the villain, and such emotions are frowned upon by the Buddhist religion.

An ordinary company of players may be hired, perhaps, at three or four pounds for the night, but often the cost is much greater. The realy play seldom begins before midnight, and it goes on till dawn. The earlier hours of darkness, while the audience is collecting, are occupied with introductory matter arranged on unvarying lines and quite independent of the piece. Much of it is traditional. A Burman will tell you that it is only meant to amuse the children. These come, as a matter of course, with their elders, whole family parties settling down for the night with their bedding, which after all is only a light mat, easily rolled up and carried under the arm. After an overture from the band a prayer is offered to the spirits of earth and heaven for the success of the play by a girl who acts as a medium of intercessor between gods and men. The prayer is followed by alternate hymns to the gods and dances. I have attempted to put into English the first part of a song of triumph which is chanted by an actor representing Sakra (Burmese Thadya), the god in whose honour

the water-festival is held at the new year. Sujananda, Chitra, and Chittadhamma — the Burmese forms of these Sanskrit names are just recognizable in the song — are Sakra's principal queens, dwelling in Vejayanta (Weyanda).

Blessed source of fourfold light,
Wondrous rays that reach to heaven,
To the joyful hosts divine!
On the crown of Mount Meru
In Weyanda,
Where Thuzananda,
Seitra, Seittadhamma dwell,
Thousand and ten thousand queens:
There above all worlds enthroned
I, the Lord Thadya, receive
Worship from th' encircling throng.
Now into this world of men,
Delegate of all the gods,
I descend, on pleasure bent,
Where illustrious sons of men
Have prepared in merry measure
Dance and song for my delight.

Next to the gods, the king and his court. There is always a king of some sort in the old-fashioned Burmese play. When the songs and dances are over the king's ministers assemble at the council-house and discuss affairs of state. They are followed by the royal pages, who discharge the functions of clowns, and are full of ancient jokes and modern „gag". After the comic interlude thus supplied, the pages are sent to fetch the maids of honour, and all go together to the palace to meet the king.

So far there has been nothing to indicate to the audience what drama is about to be presented to them. But now the real play begins. It is opened by the king himself announcing his name and that of his realm, or rather its capital. This may be a town in Burma — divided, for most of its history, into several kingdoms — or in one of the neighbouring countries.

The dialogue of the play proper is to a great extent impromptu. The actors may be told what to say by the stage-

manager, or trainer, but more often they only learn the plot, and make up their speeches as the play proceeds. The songs are learnt by heart, but these, as will be seen, are not always connected with the play. The whole performance is thus a conventional framework filled in with music, songs, and a more or less impromptu dialogue.

I have described the national drama as still acted in villages in Upper Burma. Many innovations have been introduced in town companies.

There is another kind of performance in which human actors are replaced, so far as the spectacle is concerned, by marionettes. These are elaborately dressed, and skilfully worked with strings by the actor, who is out of sight. Performances of this kind are considered superior to the others by the Burmese, but Europeans generally find them less interesting.

The older plays may be divided into three classes. In the first class the plot is taken from one of the Buddhist Jātakas, or birth-stories, of Indian origin. Indeed the Burmese word for a play, zat, is probably the Pali or Sanskrit word jāti, birth. The Jātakas were described by the late Professor Rhys Davids as the oldest and most important collection of folklore extant. They are stories purporting to be told by the Buddha of his previous existences. The second class relates to the life of the Buddha himself (rarely represented now on the stage) and his contemporaries. The third deals with Burmese legendary history, and in these plays may be traced the early adventures of the people and the struggle of Buddhism against other forms of worship.

Burmese plays are more or less of an operatic nature. The orchestra performs without intermission, except when the actors are speaking their parts. Europeans find it noisy and often cacophonous; yet Burmese music seems to be by far the most highly developed system in the world outside that of the western peoples. The principal instrument consists of eighteen drums of different sizes ranged round the performer, who beats them with his hands and tunes them from time to time with a mixture of boiled rice and wood-ash applied

wet to the middle of each drumhead. There are also five larger drums; a circle of brass gongs; a kind of primitive clarionet with a raucous note; and cymbals. Bamboo clappers are used to mark the time. At ceremonies performed during the day the guests are sometimes entertained with extracts from plays accompanied by soft music, chiefly from a kind of harmonicon made of strips of bamboo.

The language of the songs is archaic in both structure and vocabulary. A man might have a thorough knowledge of modern Burmese without being able to understand a line of some of the best-known songs, and no dictionary yet written would be of any help to him. The ordinary Burman has only a vague idea of the sense, and it was with considerable difficulty that I was able to get at the meaning of a number of songs with the aid of a broken-down Mandalay actor. Some of these are of great beauty, and though little is yet known of the subject it seems probable that most of what is best worth preserving in Burmese literature is to be found in its songs.

Every actor has a repertory of songs, not necessarily belonging to any particular play, which he uses whenever they seem appropriate. Thus when a prince mourns the loss of a dear one he may use the song of which the following is a translation.

> Hard is my lot, and unassuaged my yearning.
> How have the gods ordained?
> Distraught with sorrow, on my gold-lacquered couch,
>
> Wildly I ask myself, Where is my love, my glorious jewel?
> Is't in the round heaven,
> Where the moon spreads her beams afar, afar,
> Radiating,
> Radiating over all,
> Reaching into the dimness with shimmering waves?
> Under a load of grief I reel and swoon,
> Blinded, dazed, bowed down with sorrow,
> With remembrance of my woe.

Here is one which shows some appreciation of the charm of a sub-tropical forest.

The place is dim and grey, the darkness spreads.
The feet of cloudland enter, the silver mists commingle.
Sweet-smelling zephyrs whirl and kiss each other,
And many a flower blossoms in the glade.
Clusters of lilies deck the way,
Clusters of scented lilies.
But that I yearn for is not,
And I am weary: yet 'tis sweet —
The woods, the driven mists on the hillsides —
This wondrous sweet!

The last which I shall give is a favourite love-ditty. Thuza, or Thuzananda (Sujānandā), is one of the queens of heaven. Sadan (Chaddanta) is the name of a white elephant, one of the incarnations of the Buddha; and Zambu's Isle (Jambudipa) is the world we live in.

Little one, whose radiance fills
All the house with light:
Dainty form that daily thrills
Thy lover with delight!
Flashing black with emerald sheen
Like wing of humble-bee
Tresses trim that measure sure
Cubits more than three!
Pure thou art as gold refined;
Not one blemish thine.
Thuza's self is not more fair,
Nor Sadan's form divine.
Smooth limbs with beauty graced;
Swelling bosom, supple waist:
Not all Zambu's Isle, I ween,
(Sister, I faint with love) can show,
Searcht from end to end, a maiden
Fairer than my queen!

Farbenempfinden der Neger.

Von Norbertus Weber, O. S. B. Erzabt von St. Ottilien.

Es mag den Goldsucher reizen, rastlos weiterzuschürfen, sobald er einmal das erste Goldkörnchen gefunden hat. Manches Edelmetall von hohem Kulturwerte haben die Forscher aus der schwarzen Erde schon zu Tage gefördert; das mag reizen immer weiter und tiefer zu graben. Dem künstlerischen Empfinden unserer Neger in unserem alten Deutschostafrika nachzuforschen, dürfte sich wohl der Mühe lohnen. Mir ist's, als müßten da kostbare Schätze zu heben sein. Denn wenn ich durch unser Museum schlendere und da und dort vor lieb gewordenen Gegenständen betrachtend stehen bleibe und all die verschiedenen Formen der Nackenstützen und die endlose Verschiedenheit der Zierkämmchen zu reden beginnen, oder wenn die Brandmalereien auf den Kalabassen und die Muster auf den Flechtwerken alle in ihren Sprachen zu erzählen anfangen von der Eigenart künstlerischer Betätigung der Schwarzen, und wenn noch überdies die Musikinstrumente dazwischen klingen und die Töpferarbeiten sich aufstellen . . . und wenn dann plötzlich unter den vor dem Geiste auftauchenden Negergestalten sich die stolzen Wahehe eindrängen, malerisch die Toga über die Schulter geworfen, und wenn ihre Gruppe wieder abgelöst wird von Negerweibern mit sorgsam geflochtenen Haarsträhnen oder von den schwarzen Mädchen des Lindihinterlandes, die kokett ein rotleuchtendes Früchtchen in den durchbohrten Nasenflügel gesteckt haben . . . dann überkommt es mich immer wie ein Gefühl von Pflicht, wenigstens ein paar Zeilen zu schreiben über das Kunstempfinden der schwarzen Rasse gleichsam als Apologie der geringgeschätzten Schwarzen. Aber es muß auch diesmal wieder beim bloßen Wunsche bleiben, da es doch wohl weit über den Rahmen eines Beitrages zu einer Festschrift hinausgehen würde, wollte ich das ganze Gebiet der Kunst absuchen nach Zeugnissen zu Gunsten der Neger.

So bleibt mir nichts anderes übrig als aus Kunstwerten ein kleines Stück herauszugreifen. Ich wähle die Malerei.

Aber auch da muß ich mich noch beschränken auf das Farbenempfinden. Und selbst hierbei kann es sich keineswegs um eine erschöpfende Arbeit handeln, da mir nur der eine oder andere Stamm mit seinen Kunstprodukten zur Verfügung steht.

Qualmend macht die Wasserpfeife die Runde unter meinen Trägern,die in fröhlichem Geplauder um das flackernde Lagerfeuer herumhocken. Der anstrengende Marsch ist vergessen; nur die Erinnerung an diese oder jene ungewöhnliche Begebenheit wirkt noch nach und wird jetzt zum besten gegeben. Nun kommt die gurgelnde Pfeife zu einem Träger, der nur hie und da von seiner Arbeit aufgeschaut und nur dann und wann ein Wort dazwischen geworfen hatte, der im übrigen aber ganz von seiner Beschäftigung in Anspruch genommen war. Aber die Pfeife will er nicht vorübergehen lassen. Rasch legt er seinen Speer und die Kürbisflasche, an der er mit demselben arbeitet, bei Seite, macht ein paar Züge aus der Wasserpfeife und hustet dann, den anderen gleich, den Rauch wieder aus der Lunge heraus. Dann gibt er die Pfeife weiter, holt schnell wieder seine Kürbis heran und schiebt das Eisen seines Speeres in die Glut des Lagerfeuers. Bald ist das Eisen wiederum heiß genug, sodaß er die Brandmalerei vollenden kann. Schon in den letzten Tagen hat er mit dem erhitzten Eisen ein breites Band geometrischer Figuren rings um seine Kürbiskalabasse eingebrannt. Heute stellt er noch ein paar Figuren, so wie wir sie einst in den Tagen unserer Volksschulzeit auf die Tafel gekritzelt haben, in den freien Raum. Das ganze Kunstwerk ist fertig; es kann sich sehen lassen unter den Leistungen seiner Kameraden. Wie wir bei den Negern nur selten einen Gebrauchsgegenstand antreffen, der nicht irgend einen frei erfundenen und selbstgewählten Schmuck aufweisen könnte, so sind auch all die Kürbisflaschen unserer Träger mit Zeichnungen verziert, so ganz nach Auffassung und Fähigkeit des Besitzers. Jeder ist stolz auf seine Schöpfung; er hat ja auch seine ganze Seele hineingelegt.

Gerne hätte ich nun meinem Träger meine Farben zur Verfügung gestellt, um zu sehen, wie er die Gruppen der Dreiecke in Farben zusammenstellen würde. Aber es geht nicht;

es sind nur Aquarellfarben; er möchte schließlich meinen, ich hätte ihn zum besten haben wollen, wenn beim Wasserschöpfen die Farbe davonschwimmt. Und überdies: eine solche Probe auf den Farbengeschmack hätte wohl oder übel mißglücken müssen. Sie konnte nicht zu dem Resultate führen, zu dem ich kommen wollte, sein künstlerisches Empfinden festzustellen.

Um das künstlerische Farbenempfinden des Negers nachzuprüfen, bleibt wohl nichts anderes übrig, als ihm das Material in die Hand zu geben, das er von alters her kennt und gewohnt ist: die Gräser und Palmblätter, mit denen er seine Flechtwerke ausführt und die bunten Perlen, womit er sich einen großen Teil seines Schmuckes verfertigt.

Eine auffallende Erscheinung gibt mir einen Fingerzeig. Im Hinterland von Lindi, kaum ein paar Tagreisen landeinwärts von der Küste entfernt, wo durch den Handel alles leicht hingelangen konnte, wohnen seit langem die Wamwera mit anderen gleichfalls durch die Wangoniwanderungen zersprengten Stammesüberresten friedlich beisammen, jeder einzelne Stamm für sich in seinen paar Dörfern, von den übrigen Stämmen durch Sprache und Sitte getrennt. So haben denn auch die Wamwerafrauen zugleich mit ihren alten Sitten ihren altererbten „Kunstsinn" sich erhalten. Und wie beides bei ihnen zusammenstimmt!

Die nicht eben schönen Tätowierungen — breite Ziernarben an den Wangen und Schläfen, deren tiefes Schwarz das Pigment der Haut in kräftigem Rotbraun erscheinen läßt — werden doch noch um vieles übertroffen an Häßlichkeit von dem Pelele, dem mächtigen Lippenpflock, der die Oberlippe zu einem breiten, unförmigen Schnabel ausweitet, sodaß die Frauen im Reden und Essen gehindert sind. Nicht viel Schmuck ist sonst zu sehen, höchstens dann und wann ein wulstiges, nach alt hergebrachten Formen gebautes und in stetig sich wiederholender Perlenzusammensetzung geflochtenes Halsband. Was ich sonst noch an Perlschmuck gefunden habe, zeigt meist Farben und Farbengruppierungen, die jedes einigermaßen farbenfreudige Auge beleidigen muß. Ein fades Erdbeercrême herrscht vor und erdrückt alle anderen noch etwa

beigemischten Töne. Soll dieses Zusammentreffen von recht niedrigem Geschmack, wie ihn doch das Pelele verrät, und dem mangelnden Farbenempfinden ein bloß zufälliges sein?

Aber man wird mir einwenden: Diese Neger müssen ihre Perlen eben nehmen, wie sie dieselben bekommen. Nein, im Gegenteil: von alters her galt der Grundsatz: man muß ihnen das geben, was sie wollen, wenn anders man von ihnen etwas bekommen will. Gewiß, zu Zeiten, wo die Neger um jeden Preis ein Stück Tuch nötig hatten, um es als Lendenschurz umzubinden, mochten sie von ihrem Überfluß an Mehl und Bohnen und Mais an den vorbeiziehenden Fremden abgeben und ohne allzugroße Rücksichtnahme auf Größe und Farbe und Dauerhaftigkeit den Tausch vollziehen. Aber wo nicht die Not sie zwingt, sind sie selbst bei Einkauf von Stoffen sehr wählerisch und tragen, wenn man ihnen das Gewünschte nicht geben kann, ihre Vorräte, die sie zum Kauf oder Tausch angeboten hatten, wieder nach Hause. Wie viel mehr mußten sie das tun, wo es sich bloß um den Erwerb von Glasperlen handelte. Sicher haben in 90 von 100 Fällen die freie Wahl, der eigene Geschmack entschieden.

Wir finden dies bestätigt bei fast allen Stämmen, besonders auffallend bei dem Stamm der Wagogo, einem Steppenvolk, das über 400 km landeinwärts hinter Daressalam wohnt, einem Stamm, dessen feines Empfinden sich nach meiner Meinung kaum mehr viel steigern läßt. Was sie an Perlschmuck und Perlverzierung haben, gehört bezüglich der Farbengebung und Farbenzusammenstellung wohl mit zu dem schönsten, was sich hierin überhaupt schaffen läßt. Man wünscht sich kaum eine Perle in anderer Farbe, an einem anderen Platz. Und der Farbenreichtum, womit sie arbeiten! Aber auch wieder die Sparsamkeit, mit der sie zu Werke gehen! Und doch haben diese Wagogo ihre Auswahl nur bei gelegentlich durchziehenden Händlern oder Reisenden getroffen. Auch sie haben nur genommen, was ihnen gefiel, und sie haben wahrlich nicht schlecht gewählt.

Manches ist ja an der Tracht der Wagogofrauen und der Mgogoburschen auffällig. Manches möchte auf den ersten Blick unser Schönheitsempfinden etwas verletzen. Wenn ich

unser Museum durchwandere und zu den Wagogosachen komme, dann tauchen diese schlanken, sehnigen Gestalten in meiner Erinnerung auf. Ihr langgeschlitztes Ohrläppchen, das durch schwere Gehänge bis auf die Schulter herniedergezogen wird will uns weniger zusagen, wenngleich es auch nicht allzusehr stört, es sei denn, daß ein breiter Holzring oder eine Scheibe das Ohrläppchen unförmig auseinanderspannt.

Jene langgezogenen Kürbisflaschen, die den Wagogo als Milchgefäße dienen, hat die Erinnerung an diese ausgelöst. Mit einigen, äußerst sparsam angebrachten Kaurimuscheln hat der Mgogo das Gefäß dem Rande zu verziert. Wie das blendende Weiß dieser Muscheln auf dem Dunkelbraun des Untergrundes spielt! Und um dieses an sich bescheidene aber feine Farbenspiel noch zu erhöhen, läßt er das leuchtende Weiß der Kaurimuscheln in ein paar angefügten Perlen von kräftigen Farbtönen ausklingen.

Mehr Sorge, reichere Auswahl in den Farben und nicht weniger Geschmack verwendet der Mgogo auf sein Ohrgehänge. Da hat er Gelegenheit, mit der Sicherheit ja mit der Meisterschaft eines Künstlers seine Farben anzubringen. Ein schweres, rundliches, aus Lehm und Wachs geformtes Klötzchen, das wir kaum mehr mit Daumen und Zeigefinger umschließen können, bildet den Körper, der bald spiralförmig, bald mit kreisartig angelegten oder geometrisch gestalteten Perlfeldern überkleidet ist. Wer sich noch größeren Aufwand leisten konnte, der hat dazu dünnen Eisen- oder Kupferdraht eingeflochten. Aber alles ist so harmonisch angeordnet, so fein abgestimmt, so gut zusammengepaßt, das farbige Perlmaterial mit solcher Sorgfalt ausgewählt, wie wenn einer unserer besten Künstler eigens die Farbenskizze dazu entworfen hätte, es dem Besteller überlassend, die Geschäfte nach Glasperlen zu durchstöbern, bis es ihm glückt, irgendwo die Farben der Skizze zu finden.

Eines dieser Ohrgehänge zeigt auf der einen Seite eine strahlenförmige Anlage, indem die Oberfläche durch 9 Sektoren in farbige Felder geteilt ist. Tiefes Ultramarinblau, leuchtendes, dabei aber weiches Grün, englisch Rot und Weiß sind die Farben. Zwei Felder sind blau, drei grün, vier rot.

Während die vier roten ein Kreuz bilden, rückt unser schwarzer Künstler die grünen zusammen und die beiden blauen, jeweils nur getrennt durch die roten, soweit dies überhaupt möglich ist. Er will offenbar die Farbentöne zusammenhalten, obschon er sie der Zeichnung und der Farbwirkung halber auch wieder trennen muß. So erreicht er eine kräftige Farbenstimmung. Er hatte es offenbar darauf abgesehen; das beweist der äußerst sparsame Gebrauch von Weiß, das nur in vereinzelten Strichen auftritt, um dann und wann — durchaus nicht jedesmal; das wäre dem Künstler schon zu schematisch — ein paar Felder von einander zu trennen.

Auf der Rückseite lösen sich die Flächen in Spiralen auf. Auch hier will der schwarze Künstler, trotz der verhältnismäßig dünnen Farbstriche, die dadurch auftreten, die Kraft der Farbwirkung gewahrt wissen. Während er darum die blauen und roten und grünen Töne in langen Zeilen, meist unvermischt hinzieht, getraut er sich nur an wenigen Stellen etwas Weiß einzustreuen, aber selbst hier nicht rein, sondern stark gedämpft durch abwechselnd dazwischen geschaltete Ultramarinperlen.

Das Ganze macht einen — fast möchte ich sagen — vornehmen Eindruck. Jedenfalls ist das Farbenempfinden des Mgogokünstlers — doch er ist ja kein Künstler von Beruf; er ist ein Mann des Volkes, und viele empfinden wie er und arbeiten wie er — ein vornehmes.

Ein zweites solches Ohrgehänge ist fast ganz überdeckt mit einer wellenförmig verlaufenden Metalleinlage, die aus dem dunklen Braun der Masse an die Oberfläche hervortritt. Dieser spiralförmige Wellengang ist dadurch entstanden, daß unser Mgogo ein dünnes eisernes Kettchen geschickt in das noch weiche Gemisch von Wachs und Lehm eingedrückt hat. Eine solche Verwendung von Metall an einem Schmuck mußte in den Augen der Kameraden als Reichtum eingeschätzt werden; er selbst aber will seinen Schmuck auch vollendet künstlerisch haben. Deswegen spart er auf der einen Seite, ungefähr in der Hälfte des Durchmessers eine Calotte für die farbige Behandlung aus. Eine prächtige Wirkung. Um einen kräftigen Messingknopf gruppieren sich 6 gleich große Sektorenfelder, abwech-

selnd in Ultramarin und Weiß gehalten. Und um das Feuer dieser Farbengebung noch zu erhöhen, hat er an drei korrespondierenden Stellen nahe bei dem goldglänzenden Knauf des Zentrums noch ein paar hell leuchtende mohnrote Perlen hingesetzt.

Noch ein drittes Gehänge möchte ich herausgreifen: Wieder ist es ein eingelassenes Kettchen, das den größten Teil der Oberfläche einnimmt. Aber die Calotte, die diesmal auf beiden Seiten den Raum für das Farbenspiel zugeteilt erhalten hat, ist fast speichenartig aufgeteilt, indem drei grüne und drei weiße kräftige Strahlen von dem Messingknopf in der Mitte ausgehen und diese 6 Farbenfelder jeweils durch dazwischengeschaltete gleich große Felder in dunklem englisch Rot getrennt sind. Ein grüner Kreis umschließt dieses farbige Rad. Da sich das Rot in seinem Farbton dem zwischen dem Kettchen hervorquellenden Gemisch von Lehm und Wachs nähert, erscheint es gleichsam als Hintergrund, auf welchem sich die schmucke farbige Zeichnung abhebt. Den farbigen Eindruck des Ganzen noch zu erhöhen, hat unser Künstler dem Bande, das das Ohrgehänge trägt, ein paar größere Perlen in Ultramarin und eine noch größere in Kobaltblau eingefügt.

Bei all ihrer Vorliebe für Farbe wollen die Wagogo nicht zu bunt werden. Sie wissen sich in der Verwendung von Farben zu beherrschen. So haben wir denn bis jetzt nur 4, mit eigener Zählung des hellen Rot, 5 Farben in Verwendung gefunden. Nicht als ob den Wagogo nicht noch weitere Farben zur Verfügung gestanden hätten. Man fühlt es förmlich, wie sie sich in Acht nehmen, daß ja nichts Buntscheckiges herauskommt. Die Farben sollen ohne Störung zusammenklingen. So finden wir an anderen solcher Ohrgehänge Töne vorherrschend, die sonst nicht einmal spärlich zur Verwendung kommen, so z. B. ein Ohrgehänge, das in einem hellgelben Kadmium und sattem Blau — prächtig wirkenden Komplementärfarben — gehalten ist. Sie wollen die Harmonie um keinen Preis gestört wissen. Und doch verraten die Perlen durch ihr Aussehen und ihre Größe, sowie auch durch die Ausführung des Ohrgehänges selber, daß alle diese Perlen ein und derselben Fabrik entstammen und wohl auch zur gleichen Zeit ins Land gewandert sind.

Und dort ist eine Tabaksdose, auch von einer Mgogohand geschaffen. Sie ist in der Farbengebung beinahe noch schöner als die Ohrgehänge, die doch, unter sich verschieden an Gestalt und Ausführung, nirgends etwas Störendes, sondern vielmehr geradezu ein meisterhaftes Farbenmpfinden aufweisen.

Die eigentliche Dose ist ein 8 cm langes Bambusstück, selbstverständlich im Naturton belassen, das an beiden Seiten mit einem ledernen, gut sitzenden Deckel verschlossen ist. Diese beiden Lederdeckelchen sind mit Glasperlen überzogen. Englischrot, dunkles Ultramarinblau, ein klares, weiches Grün von einem Tone, wie wenn der Sonnenschein leuchtend durch ein jugendfrisches Blatt fällt, und Weiß, das sind die Farben, die unser Mgogobursche sich ausgesucht hat. Und wie geschickt er sie anzuordnen weiß! Wie er bald verschwenderisch bald äußerst zurückhaltend damit umgeht! Man wähnt den Burschen bei seiner Arbeit sitzen zu sehen, wie er sorglich überlegt und bedächtig Perle an Perle reiht bis das Stück fertig ist. Ich will versuchen, es im Detail zu schildern.

Die Scheibe des Deckels teilt unser Mgogo in 4 Sektoren, den 4 Farben entsprechen, die ihm zur Verfügung stehen oder vielmehr, die er benützen will. Aber eigentümlich, es sind nicht 4 gleiche, rechtwinklige, sondern zwei gegenüberliegende sind größer, weil auf einem stumpfen Winkel von etwa 100 Grad aufgebaut, die beiden anderen kleiner über den entsprechenden spitzen Winkeln. Die Farben verteilt nun unser Wagogo, wohl unbewußt aber deswegen keineswegs mit geringerem künstlerischen Können, so, daß er die beiden schwereren Farben, das Englischrot und das Ultramarin in die kleineren Felder stellt und das sanfte Grün dem Weiß gegenüber in die größeren Felder. Die Scheibe umzieht er mit einem Kreis, in dem fortlaufend eine grüne mit einer roten Perle abwechselt. Wieder einmal Komplementärfarben, die sonst nicht immer glücklich zusammenklingen. Und doch konnte ich schon so oft beobachten, daß gerade jene Völker, die ein ganz besonders ausgeprägtes Farbenempfinden haben, sich gerne an dieses Problem heranwagen. So geben auch hier die beiden Farbtöne keine

Dissonanz, sondern wirken in ihrer Umgebung ungemein wohltuend.

Der breite Rand, der an der Deckelscheibe ansitzt und über die Tabakbüchse aufgesteckt ist, trägt ein eigenes Muster. Es ist in lauter farbige Dreiecke aufgeteilt, grüne, weiße, blaue und rote. Wir mögen das Prachtstück drehen und wenden wie wir wollen, immer zeigt sich eine liebliche Farbenharmonie, in der sich trotz der starken Verschiedenheit der Farbwerte keinerlei Unstimmigkeit ergibt, selbst dann nicht, wenn der Künstler die kräftigsten der Farben, das Ultramarin zwischen die beiden anderen Farben, Grün und Rot, einbaut und dann mit zwei weißen Dreiecken flankiert.

Man wird von der bescheidenen Farbenpracht hingerissen.

Am Rande des Deckelchens läuft zum Abschluß ein Kreis von weißen und blauen Perlen herum.

Auf der anderen Seite der Tabakdose wagt unser Mgogo nicht, die Dreiecke zu wiederholen; dies würde ihm zu monoton wirken. Er teilt den Rand des Deckels in Vierecke auf und verteilt auf dieselben, nicht etwa in schematischer Reihenfolge sondern ganz nach Willkür, wie diese vom feinen Farbsinn eingegeben ist, seine 4 Farben. Aber er will diese Farbenflächen nicht unvermittelt nebeneinander setzen, sondern er trennt sie durch einen Strich aus Perlen einer anderen Farbe. Gerade diese schmalen Teilstriche erhöhen den Glanz der Gesamtwirkung.

Das Ganze hat in seiner naiven Einfachheit, in seiner klaren Farbengebung, in der zarten Harmonie eine geradezu bezaubernde Wirkung. Meister der Farben möchte ich diese Wagogo nennen.

Ein zweites Gebiet, auf dem der Neger seinen Farbensinn betätigen und erproben konnte, eröffnet sich ihm in den Flechtarbeiten.

Manch ein Stück Flechtarbeit verkriecht sich scheu in irgend einer Schrankecke unseres Museums, als würde es sich als Bastardkind unter den echten Kindern der fernen schwarzen Heimat schämen. Der geflochtene Hut dort hinten in der Ecke kehrt aber auch zu sehr den europäischen Einschlag hervor. Europäisch ist seine Form; fast unverwüstlich ist er;

das hat er der afrikanischen Sonne zu danken; die Fächer der Ukindupalme haben das Material geliefert. Einfach ist er und ohne jegliche farbige Verzierung. Auch dieser Mangel verrät den europäischen Einfluß. Nimmer hätte ein Neger oder ein schwarzes Mädchen, sich selbst überlassen, es über sich gebracht, die Flechtarbeit zu Ende zu führen, ohne da oder dort wenigstens einen Farbfleck hinzusetzen oder ein farbiges Band aus Flechtwerk nach seinem Empfinden dazwischen zu ziehen. Aber der Hut wurde eben so bestellt; und deswegen ist er auch so geworden. Wir Europäer haben ja längst darauf verzichten gelernt, einen bestimmenden Einfluß auszuüben auf die Form und die Ausstattung unserer Gebrauchsgegenstände; wir können höchstens unter dem, was andere sich erdacht haben, dasjenige auswählen, was uns das relativ schönste dünkt. Da hält es aber alsdann schwer, nach dieser Richtung Lehrmeister spielen zu wollen für ein Naturvolk, das sich mit Liebe und Hingabe, freilich auch mit manchem unnützen Aufwand an Zeit seine Gebrauchsgegenstände selbst schafft und sie nach eigenem Geschmack selbst verziert und eben deswegen nur in den allerseltensten Fällen unverziert läßt.

Lassen wir sie nur einmal schaffen, diese Kinder der Wildnis; wir werden finden, daß sie uns gar manches Überraschende darbieten können.

Nach zwei Richtungen hin konnte der Farbensinn der Neger bei ihren Flechtarbeiten sich auswirken.

Es war ihnen wohl unmöglich, zum Färben der Palmwedel, die sie zur Herstellung der großen, viel verwendeten Matten nötig hatten, genügend verschiedene Farbstoffe aufzutreiben und diese nach ihrem Geschmacke abzutönen. Da mußten sie an Farbstoff nehmen, was sie haben konnten: die ungetönte in hellem Ocker wirkende Naturfarbe, ein kräftiges Rot, ein giftiges Grün, Schwarz und ein sattes Sepiabraun. Vielleicht waren dann und wann die Farben in ihren Nüancen ein wenig verschieden geraten; aber immerhin: die Auswahl war nicht groß und es mußten größere Mengen von Flechtmaterial auf einmal gefärbt werden.

Damit entzog sich die Bestimmung der Farbe zum guten

Teil ihrer Wahl und ihrem Geschmack. Sie mußten sich anders helfen. Sie konnten nur noch durch die Zeichnung, durch die Zusammenstellung der Farben, durch die Wahl der Menge, die sie von dieser oder jener Farbe verwendeten, korrigierend eingreifen, je nachdem es ihnen ihr Farbsinn eingab. Deswegen ist es nicht nur die Zeichnung allein, sondern es ist in noch höherem Grade die Farbenwirkung, die wir bei sehr vielen dieser Art von groben Matten bewundern müssen.

Vielfach, ja zumeist entsteht eine solche Matte dadurch, daß erst zollbreite Bänder geflochten werden, die alsdann nebeneinander gereiht zu einer gestreiften Matte verbunden werden. Da wechseln die Farben meist in buntem Durcheinander. Diese einfachste Flechtart, die nur eine gewöhnliche Geschicklichkeit im Flechten erfordert, weist wohl auch im allgemeinen einen weniger großen Geschmack auf. Diese Art von Matten wirkt meist allzubunt. Doch finden sich schon hierbei rühmliche Ausnahmen, die einen guten Geschmack verraten.

Nun läßt sich bei der Einschätzung der Flechtwerke wohl die Regel feststellen, daß mit dem Fortschritt, den die Flechtarbeit als solche macht, auch die günstige Farbengebung gleichen Schritt hält. Ausnahmen haben freilich noch reichliche Gelegenheit, die Regel zu bestätigen.

Es ist nicht leicht, den Eindruck solcher Flechtwerke zu analysieren und eine Beschreibung derselben zu geben, vor allem dann nicht, wenn die Muster einigermaßen reich gestaltet sind. Indes will ich versuchen, eines der einfachsten Stücke herauszugreifen und so gut es geht, kurz zu zeichnen.

Die Matte ist zusammengesetzt aus einzelnen Bändern von 10 cm Breite. Das Muster ist das denkbar einfachste, durchweg das gleiche, nur abwechslungsweise auf dem einen Band in Rot auf dem nächsten in Schwarz gehalten. Auf dem Ockergrund, der die Zeichnung trägt, ist durch zollbreite Striche, die sich in der Mitte des Bandes schneiden, das Band in lauter Vierecke und Dreiecke aufgeteilt. Die Richtung der Flechtfasern geht unter 45°. Das hat zur Folge, daß die farbigen Striche, von Ockerfasern durchzogen, in ihrer Farbwirkung bedeutend aufgelichtet erscheinen und nur an den

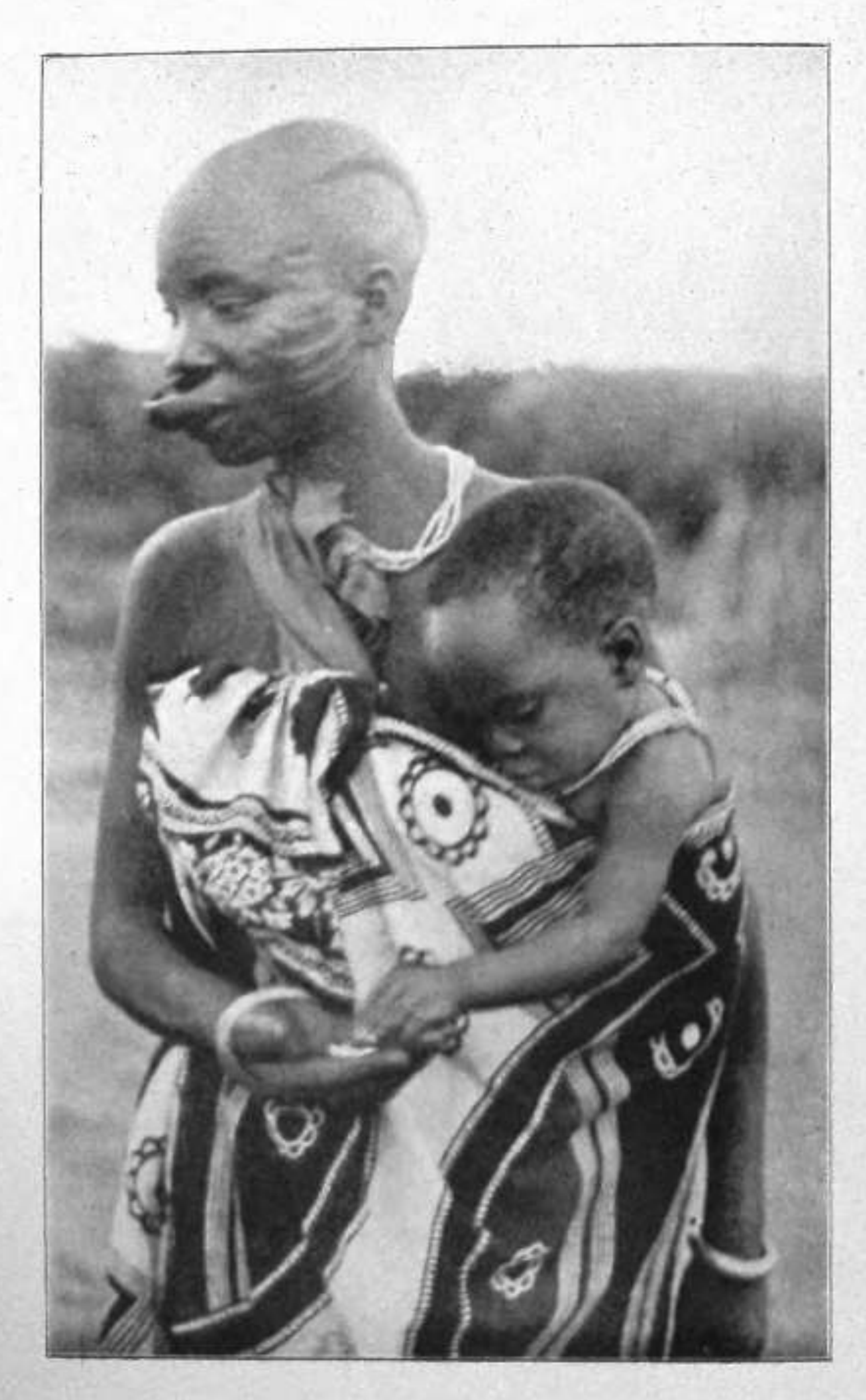
Schnittpunkten in voller Farbe ein kräftiges kleines Quadrat hervortreten lassen. Damit ist, obschon nur drei Farben zur Verwendung kommen: Schwarz, weiß und Rot, eine ganz stimmungsvolle Tönung mit milden Farben und starken Farbwerten gesichert. Und obgleich die zollgroßen Quadrate, rot und schwarz über die Matte hingestreut, in ihrer ganzen Farbkraft auftreten, so platzen sie dennoch nicht heraus; die durch Ocker gemilderten Striche übernehmen die Vermittlerrolle, sodaß die ganze Matte einen überaus ruhigen, wohltuenden und dabei farbenfreudigen Eindruck macht.

In der Beschränkung zeigt sich der Meister. Sicherlich hatten bei der Ausführung der eben geschilderten Matte noch eine Reihe von anderen Farben zur Verfügung gestanden. Aber wie wir den Dreiklang nicht gestört wissen möchten durch irgend welche Schwebungen, die etwa ein Grün oder Braun oder Gelb verursachen mußte, so hat auch die Negerfrau, die diese Matte geschaffen, ihr künstlerisches Empfinden walten lassen. Und dieses hat sich zu beherrschen gewußt. Es sollte nichts Schreiendes werden, etwa wie die geschmackverwilderten und geschmackverwildernden Gewebe, wie sie nur zu häufig aus Europa importiert werden. Gewiß greifen die Negerweiber an der Küste nicht ungern nach derartigen Stoffen mit ihren auffallenden, gar oft abstoßenden Zeichnungen und ihren aufdringlichen Farben und stolzieren darin umher. Aber ihr Geschmack war bei der Auswahl doch zu stark beeinflußt durch das „kazi Ulaya“ „europäische Arbeit“. Das mußte doch unbesehen und ungeprüft schön sein. Und das bewunderte Auftreten der Gefährtinnen, die bereits im Besitz eines solchen exotischen Prunkgewandes waren, mußte das Auge vollends blenden. Für die Auswahl der Zeichnung und der Farben in den Matten waren sie völlig frei. Da war ihr eigenes Schönheitsempfinden tätig, unbeeinflußt von der roh schaffenden Gewinnsucht.

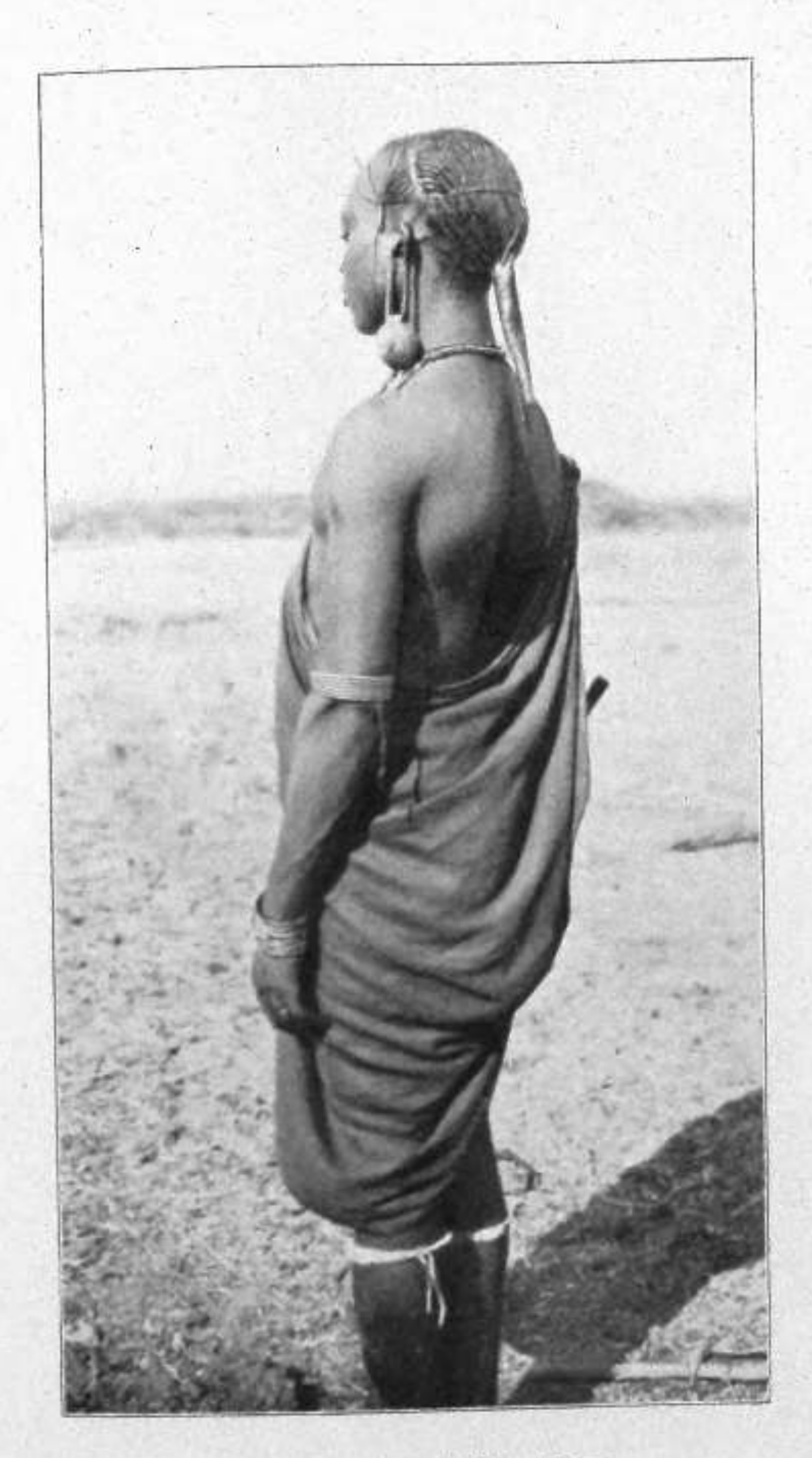
Dieses künstlerische Farbenempfinden kommt denn auch sofort zur Geltung, wo sich das Material leichter meistern läßt, bei den dünnen Matten, die aus Gras geflochten sind. Hier war es bedeutend leichter, die Farben abzustimmen und damit eine hervorragende künstlerische Wirkung zu erzielen. Hier



Mgogo-Mann mit Ohrring.



Mwera-Frau mit Pelele.



Mgogo-Bursche mit Ohrgehänge.



Perlschmuck der Wagogo

Ost-Afrika

durften sie auch mit größeren Farbflächen arbeiten, ohne befürchten zu müssen, aufdringlich zu werden. Aber gerade hier konnte sich auch der Farbsinn wieder einmal so recht erproben. Und ich muß gestehen, unsere Neger in unserem alten Deutschostafrika haben da eine mehr als befriedigende Probe ihres guten Geschmackes abgelegt.

Es ist ja schwer, Farben zu schildern, doppelt schwer, wenn diese gebrochen sind, und dreifachschwer, wenn ein ganzes großes Gebilde nur aus solchen harmonisch in einanderklingenden weichen, um nicht zu sagen, unbestimmten Farbtönen vor uns liegt und am Ende weniger in seinen Einzelheiten, wohl aber in seiner Gesamtwirkung wirkt. Und doch möchte ich versuchen, wenigstens den Eindruck wiederzugeben, den die eine oder andere der Grasmatten unseres Museums macht. Es wird ja immerhin ein Versuch bleiben, den eine Farbenwiedergabe nicht bloß ergänzen, sondern völlig ersetzen und weit überholen müßte. Aber ich kann die Lumière-aufnahme, die ich davon gemacht habe, leider nicht bringen..

So greife ich ein paar Stücke aus der Menge heraus. Es sind weiche, dünne Flechtarbeiten aus Gras, im Umfange von 1—3 qm, die sich zum Teil wie feines Baumwollgespinst ansehen und anfühlen, äußerst sorgfältig und sauber geflochten.

Hier ist eines, in bescheidenem Tone gehalten; der Gesamteindruck ist ein vornehmes Hellbraun, das sich aus zwei Paar breiten, parallel-laufenden Streifen eines Ocker- und eines Sepiatones zusammensetzt. Das dunklere Sepiaband ist zur Überleitung in den leichteren Ocker begleitet von reizvoll zusammengestimmten schmalen Streifen: dunkles Ocker, ein fast verschwindendes Stahlblau, Sepia und beinahe schwarz. Diese Streifen sind voneinander durch ebenso dünne Streifen hellen Ockers getrennt. Das ganze Stück ist dann noch nach einer Seite hin eingesäumt durch einen breiteren Streifen, der sich zusammensetzt aus Streifen von Schwarz, hellem Ocker und lichtem Stahlblau.

An einem anderen Teppich, aus Gras geflochten oder besser gesagt, gewoben — denn bei dieser Flechtart schneiden sich wie beim Gewebe Zeile und Einschlag senkrecht — müßten unsere „Modernen“ ihre helle Freude haben, da sie ja ihre Lieblings-

farben verwendet finden: Violett und Grün, nur nicht so aufdringlich, wie wir es von unseren Künstlern mitunter geboten bekommen. Schmälere und breitere Bänder von Violett und Grün, vermischt mit Ockerbändern schneiden sich und bewirken ein anmutiges Farbenspiel, wie es sich aus den verschiedenen Überlagerungen oder besser gesagt, Durchdringungen der einzelnen Farben ergibt.

Gleichwohl würde ich jener einfacheren Matte den Vorzug geben, die in Farbe und Form großes künstlerisches Können verrät.

Diese Matte ist hergestellt durch Verweben von schmäleren und breiteren Bändern, die selbst wieder gewoben erscheinen und zwar ganz im gleichen Ton gehalten. Die schmäleren Bänder stellen gleichsam die Zeile, die breiteren den Einschlag dar. So macht das Ganze den Eindruck eines karrierten Stoffes, dessen Musterung aber infolge des einheitlichen Tones kaum zur Geltung kommt. Die für die Herstellung des Gewebes verwendeten Bänder sind in schönem, weichem Rot gehalten, das dadurch noch weiter gemildert ist, daß es mit gleichlaufenden Ockerfäden durchzogen erscheint. Der breite Rand zu beiden Seiten ist durch einen leichten Einschlag von Schwarz genügend verstärkt, um der Matte einen harmonischen Abschluß in Form und Farbe zu geben.

Doch genug des Beschreibens. Ich glaube an diesen wenigen Beispielen genugsam dargetan zu haben, wie dem Neger die Farbe keineswegs etwas Fremdes und Unverstandenes ist, ja wie er im allgemeinen sein Farbenempfinden, trotz der spärlichen Mittel, es zum Ausdruck zu bringen, und trotz des Mangels an Pinsel und Palette, doch viel häufiger betätigt als wir zumeist Gelegenheit haben. Wir überlassen es dem Architekten, daß er dem Maler die Farben angebe oder diesem letzteren selbst, wie er unser Wohngemach für uns abstimme. Und was er geschaffen hat, ist vielleicht geraume Zeit hindurch so gar nicht nach unserem Geschmack, bis wir uns allmählich daran gewöhnt haben. Von da ab meinen wir, es müßte so sein. Und zum Schmuck unserer Wände wählen wir die Schöpfungen von Künstlern oder die Reproduktionen von solchen. Vielleicht hätten wir gerne etwas anderes an

deren Stelle. Aber wir selbst haben weder Zeit noch auch die Fertigkeit unseren Kunst- und Farbsinn zur Darstellung zu bringen, und so muß sich unser Geschmack begnügen mit dem, was uns andere darbieten.

Wir wollen deswegen unser künstlerisches Farbenempfinden nicht geringer einschätzen als das der Neger, aber es kommt doch meist nicht so spontan und so ganz selbständig und selbsttätig zur Geltung wie in dem farbigen Schaffen dieser Naturkinder. Sie arbeiten aber auch mit einer größeren Liebe und Hingabe an ihren von uns vielleicht geringschätzig betrachteten kleinen Schmucksachen, die ihnen aber gerade deswegen so teuer sind. Diesen ihren Schmuck tragen sie mit Stolz und das mit Recht. Mit seinem Ohrgehänge, mit seinen Perlenbändern kann der Mgogobursche getrost vor uns hintreten und unsere Kritik herausfordern. Er kann sich sehen lassen und wir können ihm die Anerkennung nicht versagen.

Und wenn die koreanischen Kinder den Mattenbelag auf dem Boden der Stube von den frühesten Tagen der Kindheit an zu hüten gelernt haben vor den Funken der Tabakpfeife und gleich herzuhuschen denselben auszulöschen, wenn einer auf die kostbare Matte gefallen ist: mich dünkt, die meisten Matten der Neger sind relativ noch viel wertvoller, wenngleich sie vom Standpunkt des Kunsthandwerkes aus gewertet als rückständig gelten mögen. Aber in das geistige Empfinden des Negers lassen uns diese Flechtwerke doch noch einen viel tieferen und wertvolleren Einblick tun als jene Kunstmatten in den Geist des Ostens. Der Neger hat in diese Matten hinein sein ganzes Empfinden hineinverwoben. Und deswegen kommen mir diese Farbprobleme der Neger und deren Lösung gar wertvoll vor.

Das Notgeld von Buchara und Chiwa.

Von A. Keller.

Der mit der russischen Revolution beginnende Zerfall der Rubelwährung hat in allen Teilen des Landes die Ausgabe örtlicher Geldzeichen zur Folge gehabt, da die Notenerzeugnisse der Staatsdruckereien bis zu ihrem Eintreffen in den entlegeneren Gebieten bereits entwertet waren und die Ortsbehörden (genau wie 1922/23 im Deutschen Reich) zur Ausgabe von Notgeld schreiten mußten, um Stockungen im Geldumlauf vorzubeugen. Die aus dem weiteren Fallen des Rubels entstehenden Einnahmen werden den Ausgabestellen dann Anlaß gewesen sein, auf dem einmal beschrittenen Weg weiterzugehen; häufig wird auch angesichts der Lockerung im Zusammenhalt des Reiches der Wunsch, durch Ausübung des Münzrechts seine Unabhängigkeit zu dokumentieren, die Teilregierungen zur Ausgabe von eigenem Papiergeld veranlaßt haben, so z. B. den Imam Uzun Hadschi von Daghestan, der sich auf seinen Scheinen stolz „Fürst der Gläubigen im nördlichen Kaukasus“ nennt.

Nicht nur wirtschaftlich, sondern auch politisch und ethnographisch sind diese Geldzeichen hochinteressant, denn in ihrer Sprache und ihren Darstellungen spiegelt sich die Zusammensetzung des ganzen Reiches aus zahlreichen Völkerschaften wieder. Die russische Sprache spielt dabei oft eine nur nebensächliche Rolle, so auf den meisten Stücken aus Turkestan, die fast ausschließlich in osttürkischer Sprache gehalten sind (osttürk. z. B. ilik 50, osman.-türk. elli; osttürk. ming 1000, osm. bin).

Von den beiden bisher noch halbselbständigen Staaten Turkestans hatte sich Buchara sein eigenes Münzrecht bis in die letzte Zeit gewahrt; das letzte im Berliner Münzkabinett vorhandene Silberstück (noch völlig im althergebrachten mittelalterlichen Stil gehalten) ist vom Jahr 1319 A. H. 1901/2; doch dürfte es auch noch spätere geben. So stellen die Geldscheine, die der Emir A. H. 1336 = 1918 ausgab, nur die Fortsetzung seiner alten Münzreihe in zeitgemäßem Gewande

dar. Die Nennwerte sind 10, 20, 40, 60, 100, 200, 300, 500, 1000, 2000, 3000, 5000 Tenga. Höchst eigenartig ist das Aussehen dieser Scheine, sie weichen von jeder andern Art — auch orientalischen — Papiergeldes völlig ab und wirken wie Nachbildungen kleinasiatischer Teppiche. Das Papier ist aus Pflanzenfasern hergestellt und weiß oder gelblich getönt. Ausführung und Färbung der einzelnen Werte ist verschieden; die Mitte des Feldes wird von einer runden oder ovalen Verzierung (meist einen Halbmond mit Stern enthaltend) mit oder ohne seitliche Verlängerungen ausgefüllt; darum zieht sich andersfarbig ein Netz von Wellen, in das Wertziffern, Halbmond und Stern sowie Aussparungen für verschiedene Stempelaufdrucke (Jahreszahl, Name des Fürsten usw.) verteilt sind. Das Ganze umgibt eine Mäanderborte, in den vier Ecken Halbmonde. Die an verschiedenen Stellen beider Seiten mit schwarzer Lackfarbe aufgedruckten Stempel sind infolge der Minderwertigkeit des Papiers und des Durchleuchtens des farbigen Untergrundes nur teilweise lesbar.

Eine zweite gleichartige Ausgabe erfolgte 1919 in den Werten 50, 100, 200, 500, 1000, 2000, 3000, 5000 und 10000 Tenga. In diesem Jahr fiel das Emirat dem Ansturm der Bolschewisten zum Opfer, die in Buchara einen Rat von Volksbeauftragten einsetzten. Zu den eiligsten Aufgaben der neuen Regierung gehörte die Ausgabe eigenen Papiergeldes, Werte zu 5000 und 10000 Tenga ersetzten die Scheine des Emirs und wurden ihrerseits noch im gleichen Jahre durch solche zu 5000 und 10 000 „Som“ ersetzt („som“ türk. „massiv, fest, rein“, dann — wohl über die Bedeutung „Silberrubel“ — zu „Rubel“ überhaupt und gar zum Begriff „Papiergeld“ geworden; sonst ist in Turkestan und Kaukasien für „Rubel“ das Wort „Mänät“ gebräuchlich, so auf den Scheinen von Chiwa und des Emirs Uzun Hadschi). Mit dem Fortschreiten der Inflation wurden Neuausgaben nötig: 1920: 1000, 3000, 5000, 10 000, 20 000 Rubel; 1921: 5000, 10 000, 20 000; 1922: entsprechend der ersten russischen Wertvereinfachung Scheine zu 1, 5, 10, 25, 100 Rubel (je auf bläulichem oder weißem Papier) und 2500, 5000, 20 000 Rubel, die je dem 10 000 fachen Betrag bisheriger Rubel entsprachen. Bis zum Jahr 1921 sind

die Scheine in ihrem Aussehen die genaue Fortsetzung derjenigen des Emirs; russisch ist lediglich die knappe Wertbezeichnung, der ganze übrige Text türkisch. Der Wechsel der Staatsform zeigt sich nur darin, daß jetzt Sichel und Hammer und die Abkürzung B. S. Dsch. (Sozialistische Republik Buchara) die Stelle des fürstlichen Namens vertreten und daß die Unterschriften des Volkskommissars der Finanzen und einiger andern Beamten beigefügt sind. Der Text besteht bei den Scheinen größeren Formats aus dem Einlösungsversprechen des Staates, bei den kleinen genügen die Worte „Dewlet kjaghiḍ aqčesi“ „Staatspapiergeld“.

Die Ausgabe 1922 setzt die so eigenartige und ansprechende Reihe ihrer Vorgänger nicht fort, sondern knüpft an die nüchternen Vorbilder älterer osmanischer Geldscheine an. Die Stelle der Tughra vertritt nun ein Kreis, worin Stern und Halbmond, diesen gegenüber eine halbmondähnliche Figur und ein Blumenstrauß, darunter die Worte „Bucharische Volksrepublik“. Die Ausgabe ist in Buchdruck hergestellt, die kleinen Werte einfarbig, die höheren mehrfarbig. Teils sind die Scheine auf weißes, teils auf blaugraues Papier gedruckt; dieses zeigt sich durch sein Wasserzeichen — parallele Wellenlinien — als den Beständen der Deutschen Reichsdruckerei entstammend! Dieses Papier ist während der Besetzung der Ukraine 1917/18 dorthin gebracht und zu einigen südrussischen Notgeldausgaben verwendet worden; unklar ist aber, wie es noch weiter den Weg nach Buchara fand!

Der Chan von Chiwa begann erst 1919 dem Vorbild des Nachbarstaates zu folgen, indem er Scheine zu 100, 200, 300, 500, 1000, 2500, 5000 Tenga, dann 500, 1000, 2000, 5000 Rubel ausgab, die sämtlich auf Seide gedruckt waren, nur 5000 Tenga auf Seidenpapier. 1920 folgte noch eine Ausgabe zu 100, 250, 500, 1000, 2000, 5000 Rubel, wieder auf Seide gedruckt. Vor dem Papier hatte der Stoff ja den Vorzug größerer Haltbarkeit; aber bei der primitiven Herstellungsweise ist der Text noch weniger leserlich als bei Buchara. 1920 fiel auch Chiwa in die Hände der Sowjetleute; sofort gaben sie als „Sowjetrepublik Chorezm“ Geldscheine aus, 250, 500, 750 Rubel auf Seidenpapier, 1000 auf Leinen. Aus der Ver-

wendung so seltsamen Materials ist wohl zu schließen, daß brauchbares Papier dort nicht zu haben war; die Ausgaben 1921 bis 1923 sind zwar auf Papier gedruckt, aber — mit Ausnahme des auch hier wieder auftauchenden Papiers der Deutschen Reichsdruckerei — auf so elendem Holzpapier, daß die Scheine schon nach kurzem Umlauf zerfielen, der grauschwarz oder hellrotviolett aufgestempelte Text überhaupt unlesbar ist. Künstlerischer Wert geht diesen Stücken völlig ab, im Gegensatz zu den von Buchara; auch durch stärkeres Hervortreten der russischen Wertangabe wirken sie nüchterner als jene. Als Wappen wird der Halbmond mit Stern neben Sichel und Spaten geführt. Von der Ausgabe 1921 (1000, 3000, 5000, 10 000, 25 000 Rubel) zeigen die 25 000er den russischen Einfluß dadurch, daß sie von der Sowjetausgabe 1919 das Proletarierverslein „Proletarier aller Länder, vereinigt Euch!“ in russischer, türkischer und arabischer Sprache übernehmen. — 1922 wurden ausgegeben 1, 3, 5, 10, 20, 25, 50, 100 Rubel (entsprechend 10 000, 30 000 usw. der früheren Ausgaben), 1923: 50, 100, 500, 1000 Rubel, ihrerseits je 100 der Ausgabe 1922 entsprechend.

Ein großer Teil dieser Scheine gehört bereits zu den Seltenheiten, besonders die älteren noch von den Fürsten ausgegebenen Stücke, und müssen teuer bezahlt werden. Auch in Rußland hat sich schon eine ganze Sammlergemeinde gebildet, die diesen Zeugnissen der Revolution und des Bürgerkrieges eifrig nachspürt; so eifrig, daß die Sowjetregierung es für gewinnbringend hielt, eine staatliche Zentralstelle für den Handel mit Notgeld einzurichten.

Notes relating to Sir M. A. Stein's Ancient Khotan.

These few notes, mostly recorded many years ago put aside with a view to a more extended study, are based upon the Tibetan accounts of Khotan extracted in Rockhill's The Life of the Buddha (London, 1884) and Sarat Chandra Das' Buddhist and other legends about Khotan (J. A. S. B., LV, Pt. 1, pp. 193 99). They may be regarded as a continuation of the Appendix E, treating of the same, which was contributed by the writer to Sir M. A. Stein's Ancient Khotan (I, pp. 581—5).

1. The local name of Karghalik.

The oasis of Karghalik lies to the west of Khotan. Its situation and features and the Chinese descriptions of it and accounts of its history are fully detailed in Sir M. A. Stein's work (pp. 89—93). To the Chinese it was known under various forms of a single name, Chê-chü-chia, Chu-chü-po, Chu-chü-pan, Hsi-chü-pan, and its people were designated Tzu-ho. It is therefore interesting to note that a Tibetan form of the name is mentioned both in the Annals of Li-yul and in the Gośṛṅga-vyākaraṇa. In the former we read (fol. 442 b) of a relatively late king of Khotan, cited only by the dynastic portion (Vijaya) of his name, who was married to a daughter of the King of Beu-gun-pan, by name Su-to-ka, and who for her sister, the arhat 'A-śo-ko-śi-la, built the vihāra Gco-lu-na, which was protected by the divinities A-ba-lha and Hdzambha-kehu-ta-na. The Gośṛṅga-vyākaraṇa speakes (246 b) of a locality Myo-mo-na, where the early king Yol proposed to build a fort, as the seat of an image Cu-gon-pan, which defended the fort Dge-ba-can (the city of Khotan) and the district. There can, it seems, be no doubt that the image is named from the country or vice versa.

We have therefore in the Tibetan forms Beu-gon-pan, Cu-gon-pan the equivalent of the Chinese Chu-chü-pan, etc.

We must also find the same name in the form Cugapa, Cugopa, which in the Kharoṣṭhi Inscriptions edited by Messrs. Boyer, Rapson, and Senart appears frequently (like other local and tribal names) as a personal designation (e. g., p. 125, Nr. 345; p. 152, No. 425) and once (p. 34, No. 90) in connection with the west.

2. Phye-ma = P'i-mo.

A second identification which may pretend to certainty is that of Phye-ma, fortress and district ‚in the east' protected by the image Kihu-(Kahi)-lan (Gośṛṅga-vyākaraṇa, 346 a) with the P'i-mo' of Hiuen-Thsang and the Pein of Marco Polo. Sir M. A. Stein (Ancient Khotan, see Index) has located it at Uzun Tati, which also is to the east of Khotan. Its chief distinction was a sandal image of Buddha, supposed to have come from Ho-lo-lo-kia, which M. Huber (Bulletin de l'École Française d'Extreme Orient, VI, pp. 335 99) convincingly identified with the Roruka of the Divyāvadāna.

Bha-va-ña — Ti-chia-p'o-fu-na.

For the Saṅghārāma known to the Chinese as Ti-chia-p'o-fu-na Stanislas Julien suggests the Sanskrit name Dīrghabhāvana (Ancient Khotan, I, p. 225). Most likely the shrine was identical with the Bha-va-ña Vihāra erected in Hgumstir by Vijaya-Kīrti at the request of a king and in recognition of a miraculous appearance of 17 Arhats from India. (Ancient Khotan, I, p. 582, No. 6). It is stated that this Vihāra was foundet when the old Tibetan dynasty existed in Mṅahris and the Hgar-blon (military commandant) was governing Li-Yul.

Sir M. A. Stein while identifying the site with the Musulman Ziārat of Bowa-Kambar, thinks that the name can no longer be traced. But possibly ‚Bowa' itself = ‚Bha-va-ña'.

4. Ro-zya = Lū-she.

The Ro-zya vihāra is said to have been built by a king Vijaya-Siṃha (Ancient Khotan, I, p. 582, No. 12, where

Ro-bya is wrongly read). In this name we have a good equivalent for the Lū-she vihāra mentioned by Hiuen-Thsang (see Ancient Khotan, I, pp. 229—230). Here, however, a chronological difficulty presents itself, the Ro-zya vihāra having been built as we have said, by a king Vijaya-Siṃha, whereas the Lū-she vihāra is connected with the story of an earlier king (according to the Khotanese legend Vijaya-Jaya), whose Chinese queen (Pu-ñe-śva-ra) introduced the silk-worm. The Khotanese story makes the latter king founder of the Po-ta-rya and Ma-dza caityas and a great Vihāra. Inasmuch, however, as both the Ro-zya vihāra and the Po-ta-rya caitya were situated near the eastern river of Khotaṇ (the Yurung-Kāsh), it is easy to see how a confusion may have arisen.

5. Hgehu-to-śan = Gośirṣa-parvata.

The famous Gośirṣa hill, lying according to Hiuen-Thsang 20 li to the south-east of the capital city, has been convincingly identified by Sir M. A. Stein (Ancient Khotan, I, 185 sqq) with the conspicuous height now known by the name Kohmāri. The Tibetan documents relating to it and the account of Hiuen-Thsang are sufficiently explored in Rockhill's Life of Buddha (pp. 284 sqq) and in Sir M. A. Stein's work. But it is worth while to dwell a little upon the name, which in the Tibetan form is ,Hgehu-to-śan'. What has not been noticed, apparently, is that the name is Chinese: hgehu = Chinese giu, ṅgiu, niu ,cow'; to = Chinese t'ou (top', ,,head'; and śan = Chinese shan ,mountain' It will be noted that the Chinese renders ,Gośirṣa' rather than ,Gośṛṅga'.

That the hill should have been known in Khotan (for the Tibetan documents are derived from Khotanese originals) by a Chinese version of its name is not surprising in view of the fact that the population of the district is stated to have included from early times a Chinese contingent. There are other matters which on another occasion may be discussed in this connection.

6. Sum-ña = Somiye.

For the So-mo-ye of Hiuen-Thsang, who gives it as the name of a ,convent', ,5 or 6 li' to the west of the royal city, Sir M. A. Stein has already proposed (Ancient Khotan, I, pp. 223—5), an original ,Somaña', identifying the spot with the site now known as Somiya. The ,convent' will therefore be identical with the Vihāra built by King Vijaya-Siṃha for the Buddhist teacher Ānandasena and named Sum-ña. This vihāra seems to have been in the district Hgum-stir; and that is, no doubt, the district near the river (Kara-kāsh), for which the Sanskrit name if Gomatī, probably a learned transformation like that which translates Gaṅs-chen-mdzod-lṅa (Kinchenjanga) into Kāñcana-jaṅghā.

7. Hgu-gzan = Gujan.

The Hgu-gzan (pronounce Guzan) or Hgu-gzan-ta vihāra was built by a king named Vijaya-Saṃgrāma. It is not mentioned by the Chinese travellers; but there is a good chance that its site may be where Sir M. A. Stein's map of the district places the village Gujan (see Sand-buried Ruins of Khotan, p. 198).

8. Shou-pa = Yurung-kāsh.

The Chinese give the name of the eastern river of Khotan in the form Shou-pa, (Ancient Khotan, I, p. 171), apparently reflecting the Chu-po which really occurs in the Li-yul-vyākaraṇa (fol. 424 b, 1. 4).

J. W. Thomas.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Neuerscheinungen

über Buddhismus und verwandte Gebiete.

Unter den Neuerscheinungen über den Buddhismus und verwandte Gebiete nenne ich an erster Stelle die Übersetzung des Dhammapada von R. O. Franke.[1]) Mit vollem Recht spricht der Übersetzer von Dhamma-Worten, nicht etwa, wie andre dies getan, von einem Wahrheitspfade. Es geht dies schon aus dem Dhp. 44 und 45 selbst hervor, wo erstere Wiedergabe die einzig mögliche ist. Auch auf V. 102 möchte ich verweisen, wo das Anhören eines Dhamma-Wortes, *ekaṃ dhammapadaṃ*, in Gegensatz gebracht wird zu hundert Versen, *gāthāsataṃ*, die jemand rezitiert. Franke hat den Text in gereimte Verse übertragen. Daß er hübsche Verse zu formen versteht, das hat er schon in seiner Übersetzung des Dīgha-Nikāya an mehreren Stellen gezeigt. Über seine philologische Gründlichkeit bedarf es keiner weiteren Worte. So konnte er das Wagnis unternehmen, und es ist ihm geglückt, eine gut lesbare und dabei doch korrekte Übersetzung des wichtigen kanonischen Textes herzustellen. Ihrer Führung darf sich auch ein der Palisprache Unkundiger anvertrauen. Vorausgeschickt seiner Übersetzung hat Franke eine Darstellung der Buddhalehre, wie sie sich aus dem Dhp. ergibt. Dies ist deshalb berechtigt, weil allerdings im allgemeinen die Verse zu den ältesten Bestandteilen des Kanons gehören. Es mag also durch ähnliche Einzeluntersuchungen, wie sie hier Franke vorgenommen hat, gelingen, den ursprünglichen Buddhismus herauszukristallisieren. Und das ist von enormer Wichtigkeit. Recht wertvoll ist auch der Anhang, in dem alle die Parallelstellen im Palikanon zu den Versen des Dhp. angegeben sind. Werden wir wohl bald von Franke eine Konkordanz der Paliverse erhalten, auf die wir alle hoffen?

Ein interessantes Buch ist das von P. Jos. Abs über die Religion Indiens.[2]) Es ist das eine Übersetzung des 1920 in Benares erschienenen Werkes „The Worlds Eternal Religion", das von der dort nach dem Kriege gegründeten Gesellschaft für Erforschung der Weltreligionen als erster Band eines „Hall of Religions" betitelten Sammelwerkes herausgegeben wurde. Jene Gesellschaft führt den Namen Sri Bharat Dharma Mahamandal. Die deutsche Bearbeitung des Werkes lag in besten Händen, da P. Jos. Abs durch seine Tätigkeit im Dienste der Mission mit Indien und den indischen Verhältnissen wohl vertraut ist.

---

[1]) Dhamma-Worte, Dhammapada des südbuddhistischen Kanons, verdeutscht von R. Otto Franke. Mit einer Skizze der Buddhalehre des Werkes als Einleitung. Jena, Eugen Diederichs, 1923. — 121 SS. kl. 8°.

[2]) Indische Religion. Der Sanatana-Dharma, eine Darstellung des Hinduismus, übersetzt und erläutert von P. Jos. Abs. Bonn und Leipzig, Kurt Schroeder, 1923. — XVII, 234 SS. 8°.

Die besondere Bedeutung des Buches liegt für uns darin, daß wir aus ihm erfahren, wie hochgebildete Inder ihre eigene Religion ansehen und beurteilen. Es ist ganz unmöglich seinen reichen Inhalt in Kürze anzugeben. Mit meisterhafter Dialektik werden die mannigfaltigen Ideen und Lehren der verschiedenen philosophischen Schulen und Religionssysteme Indiens zu einem einheitlichen Ganzen zusammengearbeitet, das den Hinduismus darstellt. Wie auch der Buddhismus in organischem Zusammenhange steht mit diesem grandiosen Bau, das sehen wir auf Schritt und Tritt. Auf den letzten Seiten des Buches wird eine Parallele gezogen zwischen der indischen Gedankenwelt und den „hehren Ideen und Grundsätzen der christlichen Philosophie". Echt indischen Geist atmen die Schlußworte: „Möge der heilige Geist der ewigen Religion die ganze Menschheit durchdringen, möge der Allerhöchste seine Segnungen auf alle ergießen, Eintracht und Friede bringend und guten Willen auf Erden. — Oṃ — Friede sei allen Wesen." — Sehr verdienstlich sind die über 70 SS. füllenden Anmerkungen und Erläuterungen, die der Übersetzer dem Werke angefügt hat. Ohne sie bliebe dem deutschen Leser manches unverständlich. Besonders wertvoll, auch für den Fachmann, ist der Nachweis der Quelle für die verschiedenen Zitate, die in dem Buche aus der einschlägigen indischen Literatur ohne nähere Angabe, woher sie stammen, angeführt werden. Wir danken auch dem rührigen Verlag Kurt Schroeder, der die verdienstvolle Arbeit des Herrn P. Abs uns zugänglich gemacht hat.

Muster einer eindringenden, scharfsinnigen und gelehrten Arbeit ist die von de Visser über die Arhats in China und Japan.[1]) Sie führt uns in die Geschichte des östlichen Buddhismus hinein, und sie steht in engem Zusammenhang mit einer von S. Lévi und Chavannes im Journal Asiatique 1916 veröffentlichten bedeutenden Abhandlung über die 16 oder 18 Arhats in den Vorstellungen der gleichen religiösen Kreise. De Visser gibt in seiner Schrift zunächst einige allgemeine Vorbemerkungen über das Wesen des Arhat und untersucht dann mit erstaunlicher Kenntnis der chinesisch-japanischen Schrift- und Bildwerke die hier sich findenden Legenden über die 500 Arhants, die an dem ersten Konzil teilnahmen, das nach der Überlieferung unter der Leitung des Mahākāśyapa unmittebar nach dem Tode des Buddha in Rājagaha abgehalten wurde, — über sie selbst, wie über ihre Beziehungen zu den 16 (oder 18) großen Arhats, die in den gleichen Quellen vorkommen. Was der Referent von seinem persönlichen Standpunkt aus vielleicht noch gewünscht hätte, wäre eine engere Anknüpfung an die Tradition des Pali-Buddhismus gewesen.

Von dieser Epoche des höchst entwickelten Buddhismus wenden wir uns seinen Grundlagen und Ursprüngen zu mit von Negelein's Schrift über die Weltanschauung der Arier.[2]) Das Buch ist aus einem vom Vf. in

[1]) The Arhats in China and Japan, by Dr. M. W. de Visser, with 16 plates. Berlin, Oesterheld u. Co., 1923. 215 SS., 4° und 16 Tafeln.

[2]) Weltanschauung des indogermanischen Asiens von Julius von Negelein. Erlangen, Palm u. Enke, 1924. VIII, 186 SS., 8°.

Erlangen gehaltenen Vortrag herausgewachsen. Dieser Umstand hat seine Ökonomie einigermaßen beeinträchtigt. Der Vortrag selber hat eine Ausdehnung von 28 SS., die Anmerkungen und Erläuterungen, die der Vf. hinzugefügt hat, und die den sehr wertvollen wissenschaftlichen Apparat enthalten, umfassen nicht weniger als 176 SS. Eine organische Zusammenarbeitung beider Teile hätte ein hübsches Buch ergeben. Auch der Titel entspricht nicht völlig, meine ich, dem Inhalt der Schrift. Diese behandelt hauptsächlich die allgemein menschlichen Grundlagen, auf denen auch die arische Weltanschauung beruht, und die hier auf Schritt und Tritt wahrzunehmen sind. Darin liegt gerade die Stärke und die Eigenart des Verfassers, der die Sondererscheinungen der Einzelkultur begreift und verständlich zu machen weiß im Zusammenhang mit den anderen, namentlich den primitiven Kulturen. Es ist in der Tat sehr lesenswert, wie der Vf., ausgehend von dem von Zauber und Magie ausschließlich bestimmten frühesten Altertum, den allmählichen Aufstieg zu höheren Weltanschauungsformen schildert. Lesenswert ist das auch für den Freund des Buddhismus. Auch der Buddhismus wird nur dann vollkommen verstanden, wenn man die einzelnen in ihm geltenden Gedanken und Lehren auf ihre Ursprünge zurückführt. Ich brauche da nur an das in uralten Vorstellungen verankerte Dogma vom Saṃsāra, der Seelenwanderung, zu erinnern. Rühmend möchte ich noch die große Belesenheit des Vf.'s hervorheben und die sorgfältige Verwertung der Quellen.

Ich möchte hier die Leser unserer Zeitschrift noch auf ein bedeutendes Werk hinweisen, obwohl ich selber darüber schon an anderer Stelle berichtet habe, und obwohl es nur indirekt dem Verständnis des Buddhismus dienen kann. Es ist das J. W. Hauer's Buch über die Religionen.[1]) Es werden in dem vorliegenden ersten Bande des Werkes zunächst die „Hauptformen der Religion auf den unteren Stufen" behandelt, wie sie bestimmt werden durch Zauberei, Tabuvorschriften, Totemismus, durch einen primitiven Jenseitsglauben, durch Geisterdienst, durch Ahnen- und Heroenkult. Das eigenartige und neue in der Darstellung dieser oft erörterten Probleme der vergleichenden Religionswissenschaft besteht nun aber bei Hauer darin, daß er die große schwer übersehbare Fülle des Stoffes unter einem einheitlichen Gesichtspunkt betrachtet, nämlich unter dem des religiösen Erlebnisses. Und dies wieder führt ihn auf einen Gegenstand, der bisher wohl noch nicht genügende Berücksichtigung gefunden hat: auf die Bedeutung der Ekstase und ihr Verhältnis zur Religion. Er hat ihr ein besonderes Kapitel (S. 85-102) gewidmet. Gerade dieses Kapitel ist nun auch für den, der den ursprünglichen Buddhismus richtig verstehen will, von Wichtigkeit. Welche Rolle die Ekstase und die Erzielung ekstatischer Zustände, der dhyāna's (= Pali *jhāna*), hier spielen, darauf hat mit vollem Recht Beckh in seinem Büchlein über den Buddhismus Nachdruck gelegt. Heiler hat „die buddhistische Versenkung" bekanntlich zum Gegenstand einer eigenen

[1]) J. W. Hauer, Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit. Erstes Buch. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1923. XII, 556 SS. 8°.

Untersuchung gemacht und ihre Beziehungen zur christlichen Mystik dargelegt. Bei Hauer wird das Problem der Ekstase in die allgemein religionsgeschichtlichen Zusammenhänge hinein gestellt, wird der Begriff genau definiert, werden die Auswirkungen des ekstatischen Erlebnisses, wie sie sich in den verschiedenen primitiven Religionen äußern, geschildert, wird sein Verhältnis zum religiösen Erlebnis erörtert. Überall findet der Freund des Buddhismus überraschende Analogien. Ich erinnere, um nur eines herauszugreifen, an das Gefühl des Schwebens oder Fliegens, das bekanntlich im Pali-Kanon unter die iddhi's, die übermenschlichen Fähigkeiten, gerechnet wird, über die der Arahant, der „Vollendete" verfügt. Ich möchte das Studium des Hauer'schen Buches unseren Lesern auf das angelegentlichste empfehlen. Wilh. Geiger.

Nachdem sich das Fehlen eines auf der Höhe der neueren und neuesten Forschung stehenden und deren Ergebnisse umfassenden Pāli-Wörterbuches viele Jahre deutlich fühlbar gemacht hatte, scheint die Gegenwart das Versäumte doppelt, ja dreifach nachholen zu wollen. Noch ist das von T. W. Rhys Davids und W. Stede herausgegebene „*The Pāli Text Society's Pāli English Dictionary*" in seiner Ausgabe unvollendet (bis jetzt sechs Lieferungen bis Buchstabe m), da beginnt in Copenhagen im Auftrage der dortigen Akademie ein zweites Wörterbuch, gleichfalls Pāli-Englisch, zu erscheinen, dessen Herausgeber der bekannte dänische Pālist D. Andersen ist, dem wir u. a. bereits eine wertvolle Pāli-Chrestomathie („Pāli Reader") mit einem mustergültigen Glossar verdanken. Nun teilt uns Nyāṇatiloka (Tokyo) in einem Privatbriefe mit, daß er ein *Pāli-Deutsches Handwörterbuch* im Manuskript nahezu zum Abschluß gebracht habe, das, wie alle Werke dieses Verfassers, wiederum im Oskar Schloß Verlag erscheinen wird. Nehmen wir hinzu, daß das seinen hohen Wert auch fernerhin behauptende „*Dictionary of the Pāli Language*" von Childers in Neudrucken jederzeit erhältlich ist, so stehen wir vor der erfreulichen Tatsache, daß dem Pāli-Beflissenen in Kürze reichliche Hilfsmittel zur Verfügung stehen werden und daß damit eine Kalamität früherer Jahre endgültig überwunden ist, wo außer Childers kein Lexikon vorhanden und dieser selbst längere Zeit hindurch vergriffen war. — Einen sehr nützlichen Beitrag zur Kenntnis der Prakrit-Sprachen hat der Münsterer Ordinarius für Indologie Richard Schmidt in seinem „*Elementarbuch der Śaurasenī mit Vergleichung der Mahārāṣṭrī und Māgadhī*" (Heinz Lafaire, Hannover 1924) geliefert. Eine solche, für den Anfänger benutzbare Einführung in diesen wichtigsten Prakrit-Dialekt der indischen Dramen war ein dringendes Bedürfnis, da Pischels monumentale „Grammatik der Prakrit-Sprachen" den Anfänger nur verwirren kann und als eigentliches Lernbuch für ihn nicht in Frage kommt. Auf 35 Seiten gibt Schmidt in dem vorliegenden Büchlein eine kurz gefaßte Grammatik, woran sich Textproben für *Śaurasenī*, *Mahārāṣṭrī* und *Māgadhī* (p. 36—43), sowie zwei Tabellen der Konsonantengruppen (Sanskrit-Prakrit

und Prakrit-Sanskrit, p. 44—46) anschließen. — *„Buddhist Psychology, supplementary chapters"* von Mrs. C. A. F. Rhys Davids ist ein 1924 bei Luzak in London erschienenes Büchlein von 88 Seiten Umfang betitelt. Den zweiten Aufsatz „The Buddhist Doctrine of Rebirth" kennen wir bereits in seiner deutschen Übersetzung von St. Schayer; die Titel der übrigen Abhandlungen sind „The Buddhist Principleof Change"; „Some Psychological Points in the Kathā-Vatthu"; „Development of the Anti-Soul- Attitude"; ein „Epilog" schließt die Ausführungen des Buches. Aus manchen Partien dieser lesenswerten Aufsätze darf man wohl mit Recht schließen, daß die gelehrte Verfasserin ihren Standpunkt hinsichtlich einzelner Teile des buddhistischen Lehrsystems im Laufe der Zeit geändert hat; besonders der letzte Aufsatz scheint diese Annahme zu stützen. — Eine erste Einführung und Orientierung über das Gebiet der Gandhāra-Kunst will ein kleines Büchlein von Emmy Wellesz sein, betitelt *„Die buddhistische Kunst von Gandhāra"* (E. A. Seemann, Leipzig o. J.); es bildet den 73. Band der von Hans Tietze herausgegebenen „Bibliothek der Kunstgeschichte". Es wird hier auf 10 Seiten Text an der Hand von 20 Illustrationen versucht, die der Gandhāra-Kunst wesentlichen Züge herauszuarbeiten. Die indischen Worte sind sehr fehlerhaft wiedergegeben. In dem 9 Arbeiten anführenden Literaturnachweis ist auch eine in Vorbereitung befindliche Arbeit der Verfasserin benannt, die den Titel tragen soll *„Gandhāra im Rahmen der vergleichenden Kunstforschung"*. — Sehr wertvolle Dienste leistet die *„Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum"* von H. Haas (Nr. 6 der „Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes für vergl. Religionsgeschichte an der Univers. Leipzig"; J. C. Hinrichs, 1922); Nr. 7 derselben Reihe bildet eine recht nützliche Schrift von A. Hermann: *Die Verkehrswege zwischen China, Indien und Rom um 100 nach Chr. Geburt.* Originalkarte in Zweifarbendruck mit erläuterndem Text. — Aus den Sitzungsberichten der Preußischen Akad. d. Wiss. von 1924 sind von uns zwei Arbeiten hervorzuheben: O. Franke: *Ein Dokument zur Geistesgeschichte der Han-Zeit* (mit zwei Tafeln); A. H. Francke: *Weitere Tibetische Handschriftenfunde von Turfan* (mit zwei Tafeln). — Eine Festschrift, dem Leipziger Ordinarius für indogermanische Sprachwissenschaft Wilhelm Streitberg zum 60. Geburtstag von Freunden und Schülern gewidmet, ist die bei Markert u. Petters, Leipzig 1924 in vornehmer Ausstattung erschienene *Streitberg-Festgabe*. Sie enthält auf 441 Seiten 54 wertvolle Beiträge namhafter Forscher, von denen wir hier die folgenden anführen möchten: M. Bloomfield: *On Vedic Agni Kravyavāhana and Agni Kavyavāhana*; J. Hertel: *Śivadāsas Vetālapañcaviṃśatikā*; H. Jacobi: *Ueber Viṣṇu-Nārāyaṇa Vāsudeva*; Ch. Krause: *Eine neue Pañcatantra-Mischrezension in Alt-Gujarātī*; B. Liebich: *Lateinisch campus als Lehnwort im Indischen*; H. Reichelt: *Die indoiranischen Benennungen des Salzes.* — E. Pieczynska, die „sich in jahrelangen Studien mit dem Geiste Tagores vertraut gemacht

hatte", legte die gewonnenen Eindrücke in einem französischen Buch nieder, das von Clara Ragaz ins Deutsche übersetzt wurde und unter dem Titel „*Tagore als Erzieher*" im Rotapfel-Verlag, München und Leipzig, erschienen ist. Das Buch ist,wie im Vorwort betont wird, „eine Einführung in den ganzen Tagore, in dem Sinne, als es uns ihn in seiner Vielseitigkeit kennen lehrt und den Wunsch in uns erweckt, tiefer in seine Werke einzudringen." Der Anhang enthält einen „Aufruf zu Gunsten einer internationalen Universität" und einen Vortrag, den Tagore am 6. Mai 1921 in Genf über das Thema „Die Religion des Waldes" gehalten hat. — In demselben Verlag hat Eugen Moser sein Buch „*Konfuzius und wir*" (182 Seiten) erscheinen lassen. In den einzelnen Kapiteln werden folgende Themen behandelt: Der Kampf um Konfuzius; Zur Jugendlehre Kungs; Kung, der Politiker; Kung, der Moralist; Wird Kungs Lehre über Europa kommen? Hier sagt der Verfasser (S. 168 f.): „Weil also eine reine Morallehre niemals gegen das metaphysische Rüstzeug einer Religion wird ankämpfen können, greifbare Waffen niemals sich mit unsichtbaren werden messen können, ist ein Übergreifen des Kungismus nach Europa eine Chimäre. Die Kluft zwischen der Weltauffassung des äußersten Ostens und jener des Westens bleibt unüberbrückbar." Der ausführliche Quellennachweis am Schluß enthält 152 Nummern. — Einen Einblick in die chinesischen Liebes- und Hetärenkomödien, die im Abendland bisher fast ganz unbekannt waren, gibt Hans Rudelsberger in einem reizend ausgestatteten und mit schönen Bildbeigaben versehenen Buche „*Altchinesische Liebeskomödien*", aus dem chinesischen Urtext ausgewählt und übertragen (Kunstverlag Anton Schroll u. Co., Wien; geb. Mk. 10). Fünf Komödien, zu denen der Pekinger Künstler Hua-Meichai auf Seide gemalte Bilder gefertigt hat, während die übrigen Illustrationen Reproduktionen von Holzschnitten der chinesischen Original-Ausgaben sind, werden uns in wohlgelungener deutscher Übertragung vorgeführt. Ihre Titel sind: Die Liebesecke; Doktor Ching und seine Base; Die Ehen des Fräulein Schmetterling; Die Seelenwanderung des Mandarinen Lu; Das Leben ist ein Traum. Das letzte Stück dürfte das beste unter den mitgeteilten sein; sein Verfasser ist Ma-chi-yuan, einer der berühmtesten Dichter der Yüan-Dynastie. — Ein sehr merkwürdiges Buch, an dem die Wissenschaft nicht ganz achtlos vorübergehen sollte, ist die Arbeit von Edgar Dacqué: „*Urwelt, Sage und Menschheit*", eine naturhistorisch-metaphysische Studie (R. Oldenbourg, München 1924; 359 Seiten, mit Illustrationen; 8.50, geb. 10.50 Mk.). Von ganz neuen Gesichtspunkten ausgehend stellt der Verfasser eigene, z. T. völlig umstürzende Theorien über das Alter des Menschen, seine Stellung in der Lebewelt und ähnl. auf, Theorien, deren Stichhaltigkeit nachzuprüfen Sache der einschlägigen Disziplinen sein muß. Daß des Verf. Ansichten von einem großen Teil der Wissenschaft scharfe Ablehnung erfahren werden, dürfte sicher sein; Zustimmung aber wird er in den kirchlich-orientierten Kreisen der Gelehrtenwelt finden. Auf jeden Fall kann der Außenstehende von der Fachwissenschaft verlangen, daß sie zu den hier aufgeworfenen Fragen und

Problemen in dem einen oder andern Sinn Stellung nimmt und daß sie ihre Stellung im Einzelnen auch begründet. — Wer sich über die Persönlichkeit und den Geist des Mahatma Gandhi, unter den jetzt lebenden Indern neben Tagore der berühmteste und bedeutendste Sohn seines Volkes, an der Hand eines guten Buches näher unterrichten möchte, dem empfehlen wir das im Rotapfel-Verlag 1924 erschienene Werk (7.—, geb. 8.50 Mk.) Mahatma Gandhi: *Jung Indien*; Aufsätze aus den Jahren 1919—1922; Auswahl von Romain und Madeleine Rolland; Einleitung von John Haynes Holmes. Das vorliegende Buch, das eine vortreffliche Ergänzung zu dem Gandhi-Buche von Romain Rolland bildet, enthält eine sorgfältige Auswahl aus den in der amerikanischen Ausgabe von *Young India* enthaltenen Reden und Aufsätzen Gandhis. Wer diese Aufsätze in ihrer Aufeinanderfolge liest, erhält ein anschauliches Bild von der gewaltigen Persönlichkeit dieses hervorragenden Mannes, zu dem ungezählte seiner Volksgenossen als zu einem Menschheitsführer emporblicken. — Eine kurz gedrängte, dabei ebenfalls sehr empfehlenswerte Arbeit über Gandhi und die an seinen Namen anknüpfende Bewegung ist das im „Ardi", Archiv-Dienst, Charlottenburg 1924 erschienene Schriftchen des japanischen Gelehrten K. Kanokogi „*Gandhi, der Geist der indischen Revolution*". Auf 31 Seiten entwirft der Verfasser in markanten Umrissen ein Bild der indischen revolutionären Bewegung in ihren einzelnen Stadien, — ein Bild, dessen Bedeutung über die speziell indischen Verhältnisse weit hinausgeht und das insonderheit auch auf die in Deutschland herrschenden Verhältnisse der Nachkriegszeit ein besonderes Licht wirft. Kanokogi selbst wurde s. Zt. wegen seiner Sympathie mit der Gandhi-Bewegung in Indien verhaftet, ein Zeichen, daß man dort die Bedeutung und den Einfluß des japanischen Publizisten nicht gering einschätzte.

K. Seidenstücker.

Jahrbuch der asiatischen Kunst 1924. Herausgegeben in Verbindung mit Ernst Große, Friedrich Sarre, William Cohn, Ernst Glück von Georg Biermann. 1. Band. Klinkhardt und Biermann, Leipzig. Ganzleinen 45.— Mk.

Dies neue Jahrbuch ist ein sehr stattlicher Band. Bei der Fülle der Aufsätze — es sind 28 — kann es sich selbstverständlich nur darum handeln auf diejenigen hinzuweisen, die in das Interessengebiet der Z. f. B. gehören; obwohl gerade in den Untersuchungen über die Kunst der islamischen Völker einiges Ausgezeichnete sich findet, wie die Arbeit F. Sarres über „Die ägyptischen Teppiche" und die Ernst Kühnels über „Datierte persische Fayencen".

O. G. Gangoly berichtet über ein kleines Relief einer kauernden Frau, das wirklich „einzigartig schön" ist, wie der amtliche Katalog es bezeichnet. Es gehört nicht der Maurya-, sondern der Sunga-Zeit an und dürfte mit den späteren Werken von Barhut zusammengehen.

Melanie Stiaßny bringt „Einiges zur buddhistischen Madonna", was jedoch allzu sehr an der Oberfläche bleibt. Dagegen zeigt L. Scherman

in seiner Untersuchung über „Dichbauch-Typen in der indisch-ostasiatischen Götterwelt", wie man solch rein ikonographische Themen anpackt und mit Erfolg durchführt. Besonders wichtig ist, daß hier einmal dem Ursprung so ähnlicher Gestalten wie des Pu-tai und des Mi-le-fo, des Bodhisattva Maitreya, nachgegangen ist.

Über moderne „Wandmalereien zu Kelaniya", auf Ceylon, berichtet Stella Kramrisch, die noch einen Aufsatz „Vom Religiösen und Grotesken in indischer Kunst" beigesteuert hat.

D. R. Bhandarkar sagt einiges zum „Problem der Baukunst Asokas", wo er die Frage der assyrischen Beeinflussung wieder aufnimmt. Der Aufsatz Ramaprasad Chandas über den „Ursprung des Sikhara der indo-arischen Nagara-Tempel" ist sehr beachtenswert.

Von W. Cohn enthält der Band zwei Beiträge über „Indische Kolonialkunst" und „Vergleichende Studien zur Malerei Chinas und Japans". A. Salmony schreibt über „Die Plastik des hinterindischen Kunstkreises" und „Die Anfänge der Großplastik in China". Beide Aufsätze fußen auf den letzten französischen Forschungen auf diesen Gebieten.

Der kurze Aufsatz über „Chinesische Buddha- und Bodhisattva-Köpfe" von Otto Fischer ist ein begrüßenswerter Versuch, das Thema von einem höheren kunstgeschichtlichen Gesichtspunkt aus zu behandeln, von der Entwicklung des Stils. So richtig der Wandel der Darstellungsformen auch gesehen ist, so muß doch der zeitliche Ansatzpunkt heraufgerückt werden: der Maitreya (nicht Kuan-yin) des Bostoner Museums dürfte um 500 entstanden sein und darnach müssen auch die Daten der übrigen Stücke sich korrigieren: T. 96, übrigens offenkundig ein Bodhisattva, zeigt die typischen Züge des T'ang-Stils und wenn Fischer darin sehr richtig indische Einflüsse sieht, so wäre daran zu erinnern, daß Hsüan Tsang 645 eine Reihe Kopien indischer Plastik mit nach China brachte.

Ich möchte zu den interessanten Ausführungen Hans Berstls über „Indo-koptische Kunst" im Ganzen nicht Stellung nehmen. Im einzelnen aber wäre zu bemerken: wenn der Verfasser den Nachweis bringen will, daß die „Yogi"-Stellung in der indischen Skulptur schon lange vor der ersten Buddha-Figur dagewesen sei (pp. 168, 171, 183), so soll er Tatsachen beibringen.

Hervorzuheben sind weiterhin der Essay Julius Kurths „China und der japanische Farbenholzschnitt", die ausgezeichnete Studie Ernst Boerschmanns über „Eisen- und Bronze-Pagoden in China", und Ernst Großes Artikel über „Die Töpferkunst der Japaner".

Dieser reiche Inhalt wird in guter Ausstattung vorgelegt. Der Druck ist ausgezeichnet, nur hätte bei den Tafeln die Häufung und die ungleiche Größe der Abbildungen vermieden werden müssen.

Ludwig Bachhofer.

Karl Döhring: Siam. Bd. I. **Land und Volk.** 60 S. und 142 T. Bd. II. **Die bildende Kunst** (mit Ausnahme der Plastik). 60 S. u. 140 T. Folkwang-Verlag, Darmstadt 1923.

Diese beiden Bände eröffnen die Reihe: „Der indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen", die von Karl Döhring herausgegeben wird.

Der erste Band dürfte jedem wertvoll sein, der über Sitten und Gebräuche, über Verfassung, Religion und Rechtsanschauung sich unterrichten will. Döhring ist ein scharfer Beobachter, und was er in den verschiedenen Kapiteln zu sagen hat, ist sehr aufschlußreich. Ausgezeichnete Aufnahmen von Land und Leuten unterstützen seine Worte.

Der zweite Band handelt in der Hauptsache von der Architektur. Der Verfasser hat schon ein größeres Werk über dies Thema erscheinen lassen, auf das noch einmal hingewiesen sei. Was in diesem zweiten Band gegeben wird, beschränkt sich in der Hauptsache auf die Baukunst der Maha-Chakkri-Dynastie (seit 1782). Döhring, selbst Architekt, gibt dem Kunsthistoriker eine Menge wichtigen Materials an die Hand. Doch muß auch gesagt werden, daß er die Akzente hätte besser verteilen sollen: es stehen den drei Aufnahmen, die einen Ablauf von rund tausend Jahren siamesischen Bauens illustrieren sollen, gegen 137 Tafeln aus der Geschichte der letzten 150 Jahre gegenüber. Ich wüßte niemand, der besser als Döhring geeignet wäre, uns die Geschichte der Baukunst von Lopburi und Ayuthia zu schreiben.

Man darf wohl auf den noch ausstehenden dritten Band (Skulptur) gespannt sein. Auch auf diesem Gebiet hat Döhring viel gearbeitet und wird uns Grundlegendes gerade über die frühsiamesische Plastik zu sagen haben.

Ludwig Bachhofer.

Portfolio of Indian Art; Museum of Fine Arts, Boston. Herausgegeben von A. Coomaraswamy.

Systematischer Sammelarbeit, rechtseitiger Einsicht und privater Unterstützung ist es zu danken, daß einige amerikanische Museen — Boston, Philadelphia, Cleveland — umfangreiche und wertvolle Kollektionen ost- und südasiatischer Kunst besitzen, bes. auch von Skulpturen, welches Gebiet von deutschen Museen im allgemeinen viel zu lang vernachlässigt worden ist.

In einer reich ausgestatteten Mappenpublikation gibt Coomaraswamy nun eine Auswahl der Bestände des Bostoner Museums bekannt, soweit sie sich auf Indien beziehen. Diese Auswahl ist zugleich ein interessanter — wenn auch natürlich kein erschöpfender — Querschnitt durch die reiche Produktion indischen Schaffens. Wir finden darunter aus Vorderindien Stücke der Frühzeit von Amaravati und der Mathuraschule sowie dem Gandharakreis; ein schönes Fragment eines Fresko von Ajanta ist Zeugnis der reifen Kunst der Guptaperiode. Das indische Mittelalter ist vertreten durch Stücke aus Bundelkhand und der Nalandaschule von Bihar.

Besonders reich ist auch die Auswahl der Bronzen, hauptsächlich aus Südindien, ergänzt durch solche aus dem Norden von Bengal und Nepal. Einige Holzskulpturen vertreten dann die letzte Phase der indischen Kunst und zwar des Südens aus dem 17. und 18. Jahrhundert.

Aus dem Bereich der Kolonialkunst ist am reichsten Cambodja belegt, während Ceylon, Siam und Java nur durch einige wenige Stücke vertreten sind. Besondere Erwähnung aber verdienen dann die zahlreichen Blätter der indischen Miniaturen sowohl der früheren Zeit, wie auch der bisher wenig geschätzten, dabei sehr wertvollen und stimmungsvollen Miniaturen der Rajputschule des 17. und 18. Jahrhunderts. Den Abschluß der Auswahl bilden sodann einige Schmuckstücke und Textilien, sowohl Batiks wie Ikads.

Die Mappe enthält 108 Tafeln. Dieses reichen Abbildungsmaterials wegen sei daher auch die Publikation empfohlen, die eine Fundgrube für künstlerische Anschauung wie für religionsgeschichtliche Studien ist.

Karl With.

Pagan. Ein Jahrtausend buddhistischer Tempelkunst. Von **Th. H. Thomann.** Mit 98 Abbildungen und 10 farbigen Tafeln. 186 Seiten. Verlag Walter Seifert. Stuttgart und Heilbronn (1923).

Die einzigartige Bedeutung der um 1280 zerstörten alten Pagoden-Stadt Pagan in Birma für die buddhistische Archäologie, Kunstgeschichte und Ikonographie ist unbestritten. Was uns von diesen in den verschiedensten Stilarten aufgeführten Tempelbauten im Einzelnen bisher bekannt war, ist herzlich wenig, und wir müssen jede Veröffentlichung, die zur Aufhellung des dunklen Gebietes als nützliche Teilarbeit beiträgt, dankbar begrüßen. Der Verfasser des vorliegenden Werkes, Th. H. Thomann, hat Pagan vor mehreren Jahrzehnten selbst bereist; ihm verdanken wir auch die jetzt im Hamburgischen Museum für Völkerkunde befindliche umfangreiche Pagan-Sammlung, welche u. a. Hunderte von Tempelgemälden und zahlreiche Abgüsse von Jātaka-Reliefs enthält und mit deren Bearbeitung Ref. beauftragt ist.[1]) Die Tafeln I, III, IV, V und die Abbildungen 19—22, 35, 39, 46, 48, 49, 63—70 des Thomannschen Buches sind Reproduktionen von Stücken aus dieser Sammlung. Es ist sehr zu bedauern, daß der Verfasser erst jetzt, nachdem so viele Jahre verflossen sind, mit seiner Arbeit vor die Öffentlichkeit tritt, und man fragt sich unwillkürlich,

---

[1]) Ref. konnte bisher nahezu alle Gemälde, soweit sie Jātaka-Darstellungen enthalten, sowie einen Teil der Jātaka-Reliefs nach den beigegebenen Inschriften identifizieren. Die Bearbeitung dieser Reliefs stößt auf erhebliche Schwierigkeiten, da ihre Unterschriften zum großen Teil nicht in Pāli, sondern in Altbirmanisch gegeben sind. Nachdem von der Direktion des Hamb. Museums die Wege für die Drucklegung geebnet sind, wird die Veröffentlichung der „Süd-buddhistischen Studien" nunmehr ihren Fortgang nehmen.

ob die im Vorwort angegebenen Gründe allein hinreichend sind, um das außerordentlich verspätete Erscheinen zu rechtfertigen.

Nach einer kurzen geschichtlichen Einleitung gibt Th. im ersten Hauptteil: „Tempel, Pagoden und andere Kultbauten" eine kurze Beschreibung von mehr als dreißig Heiligtümern, von denen *Ānanda-Paya* unter starker Anlehnung an des Ref. Hamburger Arbeit am ausführlichsten behandelt wird; zu diesem Teile gehören auch die Abbildungen 1—71 und die farbigen Tafeln I, III, IV und V. Besondere Beachtung verdienen die übersetzten Stein-Inschriften (S. 71, 76 ff.) sowie die Bemerkungen über die Benennung der verschiedenen Arten von Kultbauten in Birma (S. 99 f.). Was Th. über die einzelnen Typen und Stilarten der in Pagan anzutreffenden Pagoden sagt (S. 72 f.), bedarf in verschiedener Hinsicht der Ergänzung und Berichtigung. Hieran schließt sich dann ein Abschnitt über „klösterliche Anlagen" auf knapp sechs Seiten (S. 104—109).

Hiermit hätte das Buch seinen Abschluß finden können; denn was nun folgt, gehört nicht mehr zu dem eigentlichen Thema, so interessant einzelne Partien auch sein mögen. Die folgenden Abschnitte behandeln nämlich die Shwe-dagon-Pagode in Rangun; Novizen, Mönche und Nonnen; Birmanen, Sitten und Gebräuche; nichtbirmanische Bevölkerungstypen Birmas und seiner Grenzgebiete; die Andaman-Inseln, das Zwergvolk der Minkobies, die Strafkolonie Port-Blair. Gerade in diesen Abschnitten vermißt man peinlich Quellenangaben und Hinweise auf frühere Arbeiten. Solche Hinweise erwartet man um so mehr, als Th. vorhandene Veröffentlichungen, teilweise in nahezu wörtlichen Excerpten, ausgibig benutzt hat; vergl. z. B. S. 135, Zeile 11 ff. v. o. mit Scherman (Im Stromgebiet des Irrawaddy), S. 34, Zeile 17 ff. v. o. Durch das Fehlen der Quellenangaben könnte der Nichteingeweihte auf die Vermutung kommen, daß die von Th. vorgetragenen Daten Forschungsergebnisse aus erster Hand seien, was, hinsichtlich dieses Teiles wenigstens, natürlich nicht der Fall ist.

Sehr nützlich ist die auf S. 167—181 gegebene chronologische Tabelle, während die ihr folgenden „Erläuterungen" verschiedene Irrtümer enthalten; z. B. deva = Elfe; Rihsis = Geister; Samsaro = Fegefeuer. Das beigegebene Bildmaterial aus der Fülle des vorliegenden Stoffes ist mit Geschick ausgewählt; die Reproduktionen sind im allgemeinen gut, wie überhaupt die Ausstattung des Buches im Ganzen durchaus befriedigt.

Karl Seidenstücker.

Sturm über Asien. Herausgegeben von W. Filchner. Verlag Neufeld & Henius, Berlin.

Wenn im Rahmen der Zeitschrift für Buddhismus zu diesem Buch Stellung genommen werden soll, so kann eine Besprechung das Verdienst dieses Werkes nicht allseitig würdigen. Es entrollt sich vor unseren Augen ein großartiges Schauspiel des Geschehens der Menschengeschichte. Wir Deutschen, die wir immer abgeschlossen und nur auf unsere kleinen und kleinsten Verhältnisse gerichtet waren und durch die Einschnürung des

Weltkrieges und unser nationales Unglück augenblicklich stumpf geworden sind gegen die großen Entwicklungen in Innerasien, werden aufgerüttelt aus unserer zu eng eingestellten Anschauungswelt durch ein solches Buch. Wie ein spannendes Drama muten diese „Erlebnisse eines diplomatischen Geheimagenten" an. In klarer einfacher Sprache berichtet der Autor über zwanzig Jahre Geschichte der uns noch so unbekannten Steppen- und Wüstenländer Innerasiens. Zusammenhänge mit der Politik führender europäischer Völker werden klargelegt und werfen ein seltsames Schlaglicht auf unsere heutigen Verhältnisse. Der heimliche Kampf zwischen England und Rußland um innerasiatisches Gebiet, vor allem um Tibet, wird rücksichtslos enthüllt.

Das Wertvollste an dem Buch sind aber für uns die eingehenden sachlichen Schilderungen des in Tibet herrschenden nördlichen Buddhismus. Unbarmherzig werden hier auch die Schattenseiten der nödlichen Kirche bloßgelegt. Mit feinem Verständnis hat sich der Autor in die Mentalität dieser tibetischen Buddhisten und Lamas eingelebt. Sehr geschickt sind die Ausführungen über dieses Thema in die Rahmenerzählung eingetragen, sodaß die Spannung der Handlung in keiner Weise leidet. Der Dalai-Lama, der höchste kirchliche und weltliche Fürst Tibets, ersteht in seiner Persönlichkeit lebendig vor uns. Und nicht er allein, sondern auch seine Hauptwürdenträger und das Klosterleben in seinen für uns so bunten und bizarren Äußerungen. Wieviel aber diese schädelrasselnden und bluttriefenden Phantasien, wieviel diese machtheischende Hierarchie der tibetischen Kirche mit der ursprünglichen schlichten Lehre Buddhas noch zu tun haben, das ist eine andere Frage.

Das Verständnis für die geschilderten Reisen wird durch zahlreiche Karten in geeignet großem Maßstab aufs beste unterstützt. Weniger glücklich ist der Teil der Illustrationen, die auf Tuschzeichnungen zurückgehen und extra für dieses Buch entworfen wurden. Ein so hochstehendes Werk wie dieses bedarf eines derartig unwissenschaftlichen Aufputzes nicht. Dagegen sind die anderen Abbildungen, die auf photographischem Material basieren, sehr anzuerkennen.

Jeder, der sich für die brennend gewordenen und immer brennender werdenden Fragen Asiens interessiert, wird durch die Lektüre von „Sturm über Asien" vielleicht nachdenklich werden und in Zukunft mehr als bisher das Weltbild von der östlichen Seite aus betrachten.

Karl Döhring.

Maximilian Kern: Das Licht des Ostens. Die Weltanschauungen des mittleren und ferneren Asiens: Indien-China-Japan, und ihr Einfluß auf das religiöse und sittliche Leben, auf Kunst und Wissenschaft dieser Länder. 597 Seiten mit 408 Abbildungen und 4 Kunstbeilagen. Verlagsanstalt, Stuttgart 1924.

Das vorliegende Buch ist kein in sich geschlossenes Werk aus einem Guß, sondern eine Sammlung einzelner Beiträge aus der Feder meist nam-

hafter Fachleute, im Speziellen oft ungleichwertig, gelegentlich sogar lückenhaft, aber doch zusammengehalten von der leitenden Idee des Herausgebers, ein Handbuch zu schaffen, welches dem Laien einen leicht verständlichen, und doch auf der Höhe der wissenschaftlichen Forschung sich haltenden Überblick über Wesen und Entwicklung der asiatischen Kulturen geben möchte. Zu diesem Plan ist er nach seinen eigenen Bemerkungen im Vorworte durch den niederschlagenden Eindruck angeregt worden, den auf ihn die zügellose Flut hysterischer Orientmode während der letzten Jahre gemacht hatte. Daß es einen Damm zu schaffen gelte in gleicher Weise gegen die Verhimmelung alles Asiatischen wie gegen seine ebenso kritiklose Ablehnung. Und man muß es anerkennen, daß der Herausgeber hier bewußt an einen sehr wunden Punkt unserer deutschen Orientalistik gerührt hat, und ganz im Besonderen unserer Indologie. Denn es ist leider Tatsache, daß unsere Wissenschaft es versäumt hat, die Ergebnisse ihrer Forschung der Allgemeinheit genügend bekannt zu machen. Freilich sind genug populäre Schriften erschienen. Aber seit dem Einsetzen der Veda-Studien hat sich allmählich eine gewisse Arbeitsteilung herausgebildet, insofern als die deutschen Indologen sich mehr und mehr, durch den steten Konnex mit der Indogermanistik, auf die ältesten Epochen indischer Kultur spezialisierten und das übrige Feld zum größten Teile Engländern und Franzosen überließen. Diese Spezialisierung mochte für die Forschung selber sehr nützlich sein, daß sie aber auch auf die Lehrtätigkeit gegenüber der Allgemeinheit übertragen wurde, mußte selbst in akademisch gebildeten Kreisen außerhalb der engsten Fachwissenschaft zu schiefen Vorstellungen führen. Es bleibt so die bedauerliche Tatsache bestehen, daß an all dem Moderummel der letzten Jahre unsere Wissenschaft nicht ganz unschuldig ist, als sie all jenen neuen Anregungen, die großenteils aus Indien selber oder von Frankreich zu uns kamen, fremd gegenüberstand und eine sicher wertvolle Bewegung in die Hände Unberufener gleiten lassen mußte. Und vielleicht ist es gut, daß es so kommen mußte. Denn es hat gezeigt, wie notwendig es ist, daß die Spezialforschung immer den Blick aufs Ganze wahre, in diesem Falle der Asiatischen Kulturentwicklung. Vielleicht ist es mit der Sinologie hier nicht so schlimm gestellt, aber Indien — es existiert auch noch nicht der Ansatz zu einer Indischen Kulturgeschichte, die auch nur den porvisorischen Versuch machte, die bisherigen Forschungsergebnisse zusammenzufassen. Der einzige groß angelegte Versuch war Lassen's Indische Altertumskunde, die nun aber schon mehr als fünfzig Jahre zurückliegt. Leopold von Schröders Werk war dann schon viel enger gefaßt, und seitdem ist kein deutsches Werk mehr erschienen, das die Indische Kultur als Ganzes darzustellen versuchte. Alle neueren Arbeiten nach dieser Seite sind Engländern zu verdanken, ebenso wie viele Studien für einzelne Epochen, zu deren besonderen Förderern wir auch den im Rahmen der Buddhismusforschung rühmlichst bekannten Rhys Davids rechnen dürfen. Sie zeigen aber auch, wie viel noch fehlt, bis der Boden zu einer wirklichen Geschichte der Indischen Kultur reif sein wird, wie-

viele Gebiete noch so gut wie unbearbeitet sind; während dicht daneben die Forschung schon auf die feinsten Einzelheiten sich erstreckt. Referent erinnert sich, daß ihm einmal ein bekannter Nationalökonom darüber klagte, daß noch gar nichts über indische Wirtschaftsgebiete bekannt sei; und so der Fälle mehr. Aber noch mehr; es fehlt auch die Verankerung der einzelnen Kulturerscheinungen mit ihrer Zeit, jenes geschlossene Herausarbeiten des Gesamtbildes der einzelnen Entwicklungsepochen, welches z. B. auf dem Gebiete der Aegyptologie den Fortschritt des Erman'schen Werkes gegenüber dem von Wilkinson darstellt. Man wird von einer solchen Arbeit vorerst noch nicht Vollständigkeit oder gar überall richtige Lösung der Probleme fordern dürfen, und doch wäre sie wertvoll; sie würde der Facharbeit die Lücken zeigen, wo sie einzusetzen hätte, und der Allgemeinheit jenes Kulturbild vermitteln, auf dessen objektive, die Einzelerscheinung nur nach ihrem Gewicht innerhalb der Gesamtheit wägende Darstellung sie ein Anrecht hat. Damit würde auch jener heute so beliebte Brauch endlich in sich zusammenfallen, ohne Rücksicht auf Zeit und Kulturform asiatische und europäische Kulturphänomene zu vergleichen und daraus Werturteile zu ziehen, wenn auch der eine Vergleichsfaktor noch keine hundert und der andere zwei- und dreitausend Jahre alt ist. All diese Probleme löst das Kernsche Buch nicht, ja es leidet zum Teil selber noch schwer unter den besprochenen Mängeln, aber es ist sehr erfreulich, daß endlich wieder ein, wenn auch provisorischer, Versuch gemacht wird, hier zur Synthese zu gelangen. Und demgegenüber wird man über all seine, nicht geringen, Mängel gerne hinwegsehen wollen.

Hermann Goetz-Berlin.

Zeitschriftenschau.

Ostasiatische Zeitschrift. Beiträge zur Kenntnis der Kunst und Kultur des fernen Ostens. Herausgegeben von Otto Kümmel, William Cohn, Erich Hänisch. Neue Folge. 1 Jahrg. Der ganzen Reihe 11. Jahrg. 3. Heft. Juli-September 1924. Verlag Walter de Gruyter u. Co. Berlin u. Leipzig. S. 185—248.

E. Hauer: Die vierte der Fünf großen Heimsuchungen Chinas. E. Boerschmann: Pagoden der Sui- und frühen T'angzeit (mit 29 Abbild. im Text und 10 Tafeln). W. Cohn: Eine Kuanyin-Statuette aus Berliner Privatbesitz. O. Kümmel: Serta Pelliotiana. H. F. E. Visser: Ausstellung chinesischer Kunst im Musée Cernuschi, Paris. Bücherbesprechungen (O. Franke: Chinesische Kunst von L. Bachhofer; H. F. E. Visser: Die Kunst Ostasiens von O. Kümmel; J. Nobel: Der chinesische Dharmasamgraha von F. Weller; E. Schmidt: Dschung-Kuei von Prof. Dr. du Bois-Reymond; O. Kümmel: Japanische Töpferkunst von O. Pelka; O. Franke: Im Stromgebiet des Irawaddy von L. und Chr. Scherman; H. Goetz: Kshitindranath Mazumdar von Ordhendra Coomar Gangoly). Bücherschau. Zeitschriftenschau. Kurze Mitteilungen.

Deutsche Literaturzeitung. Schriftleiter Prof. Dr. Paul Hinneberg, Berlin. Neue Folge. 1. Jahrgang. 1924.

Für unser Gebiet wichtige Besprechungen und Anzeigen.

9. Heft (1. Mai): Th. Haering: Über den Geschmack, von Dr. Betty Heimann. H. Zimmer: Geschichte der indischen Literatur (III. Bd.) von M. Winternitz. Ulrich Wilcken: Die Kunst des alten Persien von Friedrich Sarre.

11. Heft (1. Juni): O. Franke: Shin-tô, der Weg der Götter in Japan, von G. Schurhammer S. J. F. M. Trautz: Baukunst und Landschaft in China von E. Boerschmann.

12. Heft (15. Juni): Th. Stcherbatsky: Des Viśvanātha Pañcānana Bhaṭṭācārya Kārikāvalī mit des Verfassers eigenem Kommentar Siddhāntamuktāvalī, von O. Strauß (Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes, XVI. Bd., Nr. 1).

14. Heft (12. Juli): Fr. Heiler: Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit (I. Buch: das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen) von J. W. Hauer.

18. Heft (9. August): H. Zimmer: The Diary of Ananda Ranga Pillay, ed. by H. Dowell.

20. Heft (23. August): Th. Zachariae: Twee oude Fransche Verhandelingen over het Hindoeisme von W. Caland (Kgl. Akad. Amsterdam).

24. Heft (6. September): E. Ebeling: Allgemeine Religionsgeschichte (2. Aufl.) von A. Jeremias.

Minerva-Zeitschrift. Nachrichten für die gelehrte Welt. Herausgeg. von Dr. G. Lüdtke. Walter de Gruyter, Berlin. 1. Jahrg. 1924.

Aus dem 1. Heft (vom 6. Septbr.): S. N. Dasgupta: India through some of her typical educational institutions. M. Winternitz: Visvabharati, die internationale Universität Rabindranath Tagores in Santiniketan.

Geisteskultur. Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Geisteskultur und Volksbildung. Herausgegeben von Dr. A. Buchenau, Schriftleiter Dr. Georg Heinz. 33. Jahrg. 1.—3. Heft (Januar-April) 1924. Dr. S. Mette: Goethe oder Buddha?

Der Piperbote für Kunst und Literatur ist eine vielseitige und interessante Verlagszeitschrift des rührigen Verlages R. Piper u. Co., München, der im Mai d. J. sein 20 jähriges Jubiläum feiern konnte. Die vierteljährlich erscheinenden Hefte des „Piperboten" sind Werbeschriften im besten Sinne des Wortes, die durch Inhalt und Bildbeigaben ebenso wie in ihrer vornehmen Ausstattung vortrefflich wirken und dem Verlage zweifellos neue Freunde zuführen werden. Das 2. Heft (Sommer 1924) widmet einen Teil seines Inhalts dem Buddhismus; wir heben hervor: Josef Hofmiller: Das Lebenswerk Karl Eugen Neumanns; Hugo von Hofmannsthal: Über K. E. Neumanns Übertragung der buddhistischen heiligen Schriften. Alfred Döblin: Gotama. Was uns aber

in dieser Nummer als das Beachtenswerteste erscheint, ist die erstmalige Veröffentlichung einiger Auszüge aus Reisskizzen aus dem Nachlaß von K. E. Neumann, die allen Verehrern des bekannten Übersetzers gewiß hoch willkommen sein werden. Aus dem reichen Bildschmuck dieses Heftes greifen wir die Reproduktion des prachtvollen javanischen Buddhakopfes vom Boro-Budur heraus (S. 58), dessen Vergleichung mit dem schönen Gandhāra-Buddha im Jubiläums-Almanach des Piper-Verlages (Frühjahr 1924, S. 126) die Eigenart des javanischen Typs gegenüber dem der älteren Gandhāra-Schule deutlich erkennen läßt.

The Buddhist Annual of Ceylon. Vol. II, Nr. 2. (2468/1914.) 68 S. in Quart-Format mit 42 Bildbeigaben.

Mrs. Irene Taylor: Homage to the Lord Buddha. E. H. Brewster: The Ceremony of the Five Precepts. Dr. E. Greenly: Social Usages and Religious Precepts. G. Keyt: Buddhism and Ethics. Dr. Chr. Melbye: Buddha's Holy Way. Madame Alexandra David: A Brief Exposition of the Principal Points of the Buddhist Doctrine. Dr. J. H. Martinie: A. Siamese Legend. E. Hoffmann: The Buddha and the Power of Human Speech. Bhikkhu Mahinda: The Basis of Belief. Irene Taylor: The Dawn of the Year. Dr. P. Dahlke: Buddhism and the „Illustrated London News". A. Reply. The Buddhist Annual of Ceylon and G. K. C. Dr. C. A. Pereira: G. K. C. on Buddhism. G. E. Lyster: The Good Law. G. Keyt: *So passati.* Dr. C. A. Pereira: The Serpent Illustration Discourse. Irene Taylor: A Brief Sketch of the Buddhist Movement in California. A. D. Jayasundere: The Causal Formula in Terms of Happiness. G. Keyt: Anuradhapura. F. G. Pearce: The Path to Sainthood. F. L. Woodward: Self Discipline. H. de S. Kularatne: The Ten Paramis. Bhikkhu Narada: Sansara. Rev. Sīlācāra: Remembrance. G. Keyt: Before a Buddharūpa. News and Notes.

The Eastern Buddhist. A quarterly unsectarian magazine devoted to the study of Mahāyāna Buddhism. Published by the Eastern Buddhist Society, Kyoto, Japan. Vol. III, Nr. 1. April-May-June 1924. 91 Seiten.

Kobo Daishi (Frontispiece). D. T. Suzuki: Enlightenment and Ignorance. R. C. Armstrong: The Doctrine of the Tendai Sect. Hokei Idzumi: Vimalakīrti's Discourse on Emancipation (Translation). B. L. Suzuki: Kobo Daischi. Seiren: Kyoto Temple Celebrations. Editorial. Notes.

The Maha-Bodhi. The Journal of the Maha-Bodhi Society. Vol. XXXII. Calcutta 2468/1924. Editor: The Anagārika Dharmapāla.

Nr. 5. May 1924: Nalinaksha Dutt: Preaching and the Spread of Buddhism. Buddha-Gayā and the Burmese Buddhists. Mahā-Parinibbāna-Suttanta. Basil Crump: The Trans-Himalayan Master on the Buddha. Dr. D. R. Bhandarkar: Sarnath. N. Chatterjee: Observations made in the Far East and U. S. A. H. Bhattacharya:

Nyāya-Vindu (transl.) The Kandian Court and its International Relations (1775—1805). Notes and Comments. Financial.

Nr. 7. July 1924: Notes and News. Dr. P. Dahlke: Nibbāna. The Buddha's Way of Virtue. Harisatya Bhattachārya: Nyāya-Vindu. From the Chronicles of Kashmir. S. C. Mookerjee: The Rise of Christendom. Satyendra N. Guha: Buddhist Literature in Bengal. N. Chatterjee: Observations made in Far East. A Vihara for Punjab. Reviews. The Mahatma Letters to A. P. Sinnett. Financial.

Nr. 8. August 1924: Notes and News. D. N. Sen: Nirvāṇam. N. Chatterjee: Observations made in the Far East. Pandit Sheo Narain: Toleration. H. Bhattacharya: Nyāya-Vindu. Sheo Narain: Chronicles of Kashmir. Sheo Narain: Buddhism in Kashmir. Mahā-Bodhi Society of Ceylon. Correspondence. Financial.

The Buddhist Chronicle. Published every Sunday and Wednesday. Vol. III, Colombo 2467/1923. Edited by P. de S. Kularatna.

Aus dem Inhalt: Buddhism and Morality. Brotherhood of Religions. Buddhism in Malabar. Religion, the Key-note of our nation and our future. Buddha-Gayā; Request for Restoration. The Conquest of Ceylon by Kashmir Kings. Buddhism as seen by outsiders. Anguttara-Nikāya. Buddha and Jesus. Buddhism and Hinduism. Brotherhood among nations. The Buddhist Youth of Ceylon. Buddha-Gayā Temple; Dr. Winternitz's letter. Hindu-Buddhist Unity. The Buddha-Gayā Question. Brotherhood in Politics. Tolerance in Buddhism. Nirvāṇa. Meat Eating. Going forth (Sutta-Nipāta III, 1). The Enemies of Ceylon. Buddhist Sects and the Piṭakas. The Buddhas Doctrine of Anatta. Arhan Sanghamittā and the Order of Nuns. The Buddhist Masters of Thibet and their Teachings. Women's Influence in India. Buddhism in India in time of Alberuni. Congress of Buddhist Associations. Buddhism and Zoroasterism. All-Ceylon Sinhalese Literary Congress. 50 th Anniversary of the Vidyodaya Parivena. Ancient Universities in India. The motive in being a Buddhist. Buddhist Philosophy. Taxila; Hindu and Buddhist University. The Future of Ceylon Buddhism. The Higher Criticism of Buddhism. „Ahiṃsā paramo dhammo." Ven. Madampe Dhammatilake Mahanayake thera. „National Education." Hindus and Buddhists. A Study in Theosophy and Buddhism. Buddha-Gayā. Medical Science in the times of Lord Buddha. Safe-Guarding Buddhist Rights. The Policy of the Christian Church. Hinduism and Buddhism. Religion and Politics. Civilization. „Positive and negative Buddhism." Buddhism through Atmanist Spectacles. The Buddha. Where Buddha meditated. Sri Sumangala College. Buddhists and their aspirations. Why India needs Buddhism. Asia for the Asiatics. What Buddhism has taught me. The Wesak Message across the sea. The Practice of the Dhamma. The Buddha and the sick monk. Christian missionaries in the Leper Asylum. Buddhism in Hawaii. Buddha a World Healer. Outline of Buddhism. Buddhism in Europe. The Path. What are you doing for the Dhamma? Modern Message. Prospects of the Revival of Buddhism in India.

Oskar Schloß Verlag, München-Neubiberg. — Druck von W. Hoppe, Borsdorf-Leipzig